المنظمة العربية للترجمة

إيتيان دو لا بويسي

مقالة العبودية الطوعية

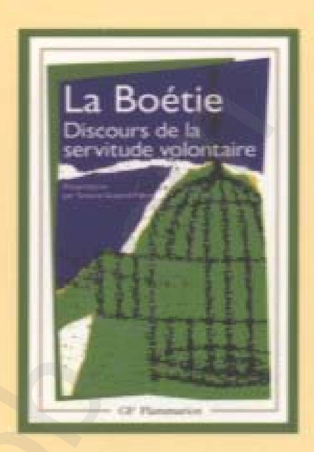
ترجمة

عبود كاسوحة

بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

مقالة العبودية الطوعية



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

إن شهرة إيتيان دو لا بويسي ترتبط بموضوعٍ صاغه «أيام كان يافعاً»، «يمجّد فيه الحريّة ضدّ الطغاة». وفي خضمّ الاستعداد للمعركة التي هزّت الربع الأخير من القرن السادس عشر، أعيد إطلاق تسمية جديدة على تلك الأهجية: هي «ضدّ الفرد»، نتيجة الرغبة القويّة لدى الناشرين. وكلّما قامت اضطرابات في تاريخ فرنسا، ولاسيما حين كانت الأمة تقف في وجه التسلّط الملكي، كانت المقالة تستخدم بوصفها دعوةً إلى التمرّد.

إنّ مقاومة البؤس والقهر، لا تمرّ، حسبما يرى لا بويسي عبر العنف والقتل، لأن عبودية الشعوب عبودية طوعية، فهم الذين «يذبحون أنفسهم بأنفسهم»، وهم الذين بخضوعهم للنير يشوّهون الطبيعة البشرية المفطورة أصلاً على الانعتاق والحرية.

سيتخلّص الناس من العبودية الرهيبة، باستعادتهم حقيقتهم الأوّلية، «لطبيعتهم الحرة»، فيناط بهذه الاستعادة التحوّل الكبير في الحياة السياسية التي ستجعل من الإنسان، الفاعلَ الأوحد في العالم السياسي، وذلك ضمن إطار تعاقدي حر.

سيمون غويار ـ فابر

- **إيتيان دو لا بويسي:** كاتب فرنسي، من مؤلّفاته: *Oeuvres Complètes* (1991).
- **عبود كاسوحة:** كاتب ومترجم، عضو اتحاد الكتاب العرب، من ترجماته: **ما الديمقراطية؟** في **فلسفة السياسة** لـ «آلان تورين» (2000).



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 8 دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-1363-3



المنظمة العربية للترجمة

إيتيان دو لا بويسي

مقالة العبودية الطوعية

ترجمة

عبود كاسوحة

مراجعة

د. جوزيف شريم

بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
لا بويسي، إيتيان دو
مقالة العبودية الطوعية/إيتيان دو لا بويسي؛ ترجمة عبود كاسوحة؛ مراجعة جوزيف شريم.
262 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
بيبليوغرافيا: ص 239 - 251.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1363-3
1. الحرية. 2. العبودية. أ. العنوان. ب. كاسوحة، عبود (مترجم). ج. شريم، جوزيف (مراجع). د. السلسلة.
323.44

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

La Boétie, Etienne de
Discours de la servitude volontaire



المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول (ديسمبر) 2008

«لم نولدْ وحريتنا ملكٌ لنا فحسب،
بل نحن مكلّفون أيضاً بالدفاع عنها»[1].

لا بويسي

الحرية هي «المقدس الزمني للبشر».

ر. بولين

حرية زماننا[2]

(1) انظر ص 156 من هذا الكتاب.

(2) Raymond Polin, *La Liberté de notre temps*, problèmes et controverses ([Paris]: J. Vrin, 1977), p. 207.



المحتويات

معالم تأريخية (التسلسل الزمني)

التاريخ		الحياة الفكرية
1498	رحلة كريستوفر كولومبوس الثالثة	
1500	عودة فاسكو دي غاما إلى البرتغال	إراسم: **الأمثال الأولى**
1501		إراسم: **خطب شيشيرون**
1502	بداية رحلة فاسكو دي غاما الثانية إلى الهند	مايكل أنجلو: فجيعة **العذراء** في كاتدرائية القديس بطرس
	بداية رحلة ك. كولومبوس الأخيرة	إراسم: **تعليق على رسالة إلى الرومان**
1504		إراسم: **كتاب الجندي المسيحي**
1506	مجلس طبقات مدينة تور	ليونارد دو فينشي: **الجوكوندا**
1507	مولد ميشال دو لوبيتال	دورر: **آدم وحواء**
	لوثر رُسم كاهناً	
1508		بدأ مايكل أنجلو بتصوير سقف كنيسة سيكستين
		إراسم: **ديوان من الطرائف**
1509	ميلاد كالفن وميشال سرفيه	
1510	لوثر في روما	إراسم: **إطراء الجنون**
	ألبوكويرك يستولي على غوا	

1511 البابا جول الثاني يشكل حلفاً مقدساً ضد لويس الثاني عشر
لوفيفر ديتابل: **السياسة** لـ أرسطو
رويشلين: **أوغنشبيغل** (عين المرآة).
لوثر رئيس دير في فيتنبرغ

1512 افتتاح مجمع لاتران

1513 البابا ليون العاشر يَخلُف جول الثاني عشر
دورر: **الفارس والموت**
مولد جاك أميو
لوتيتيان: **الحب المقدّس والحب الدنيوي**
مكيافيللي يكتب **الأمير**

1514 وفاة لويس الثاني عشر
غيّوم بوديه: **دي آسي**

1515 اعتلاء فرانسوا الأول العرش
إراسم: **سينيك**
ليون العاشر يتصالح مع فرانسوا الأول
مولد القديسة تيريزا دافيلا
هوتن: **رسائل أناس غامضين**
وفاة ألبوكويرك

1516 شارلكان يعقب فردينان ملك الأراغون
إراسم: **تسنّم الأمير المسيحي العرش**
طبعة **العهد الجديد**
مكيافيللي: نشر **الأمير**
توماس مور: **الطوباوية،**
الأريوست: **رولان غاضباً**
بومبونازي: **بحث خلود الروح**
لوثر: **رسالة إلى الرومانيين**

1517 مولد أمبرواز باريه
لوثر: نشر 95 أطروحة ضد التسامح

1518 مولد تينتوريه
إراسم: **رثاء السلام**

1519 رحلة ماجلان الأولى حول العالم
كورتيس في المكسيك.

1520 لوثر يحرق المرسوم البابوي
لوثر: **نداء إلى نبلاء المسيحية؛ الحرية المسيحية**
معسكر ومرسوم الوشاح الذهبي
بومبونازي: **أمر واقع**

السنة	الأحداث	المؤلفات
1521	مجاهرة بالعقيدة في فورمس: حرمان لوثر ونفيه من الإمبراطورية	مكيافيللي: **فن الحرب** ميلانكتون: **أماكن مشتركة**
	وفاة البابا ليون الثالث عشر	لوفيفر ديتابل يبدأ بترجمة **المزامير**
	إصلاح كارلشتات في فيتنبرغ	
	تحالف هنري الثامن مع شارلكان	
	غزو المكسيك من قبل الإسبان	لوثر: **الأسر البابلي**. **التوراة بالألمانية**
1522	قطيعة بين لوثر ومونتسر	إراسم: **مؤتمرات**
	محاكم التفتيش في هولندا	
	مولد دو بيلليه	
1523	ظهور معارضة العماد في ألمانيا	لوثر: **حول السلطة الزمنية** زفينغلي: **حول العدالة الإلهية والإنسانية** فيفيس: **طريقة الدراسة** هولباين: **صورة إراسم.**
1524	وفاة بايار	لوثر: **رسالة إلى أمراء ساكس حول روح** التمرّد
	بدء الثورة الفلاحية بقيادة مونتسر في ألمانيا	
	مولد رونسار	إراسم: **حرية الاختيار**
	مولد ف. هوتمان	
	بيزار عند شعب الأنكا	
1525	معركة بافيا	لوثر: **ضد عصابات الفلاحين** **الحكَم العبد**
	سحق الثورة الفلاحية	
	وفاة مونتسر	
1526	تنظيم الكنيسة اللوثرية	دو لويولا: **تمارين روحية**
	مؤسسة الرهبان المورافيين	
1527	فرانسوا الأول وهنري الثامن يشنان الحرب على شارلكان	لوثر: **حول رجال الحرب** إراسم: **الـذَّوْد** ب. هوبماير: على السيف

1529 توماس مور مستشاراً .
انتصار البروتستانتية في بال .
مؤتمر ماربورغ بين لوثر وزفينغلي الأتراك أمام فينّا.
تطور رفض العماد في ألمانيا

بوديه: **تأويلات حول اللغة اليونانية**
فالديس: **حوار حول النظرية المسيحية**

1530 إنشاء جامعة كوليج دو فرانس
مجاهرة بالعقيدة البروتستانتية في أوغسبورغ
تتويج شارلكان إمبراطوراً
مولد دو لا بويسي

لوفيفر ديتابل: **الكتاب المقدس**

1531 رابطة سمالكاد
وفاة زفينغلي
انشقاق هنري الثامن: أعلن نفسه رئيس الكنيسة الإنجيلية
مولد هنري إيتيان

مايكل أنجلو: **الليل؛ الفجر**
غرينايوس: **مؤلفات أرسطو**

1532 اتحاد إداري بين بروتانيا وفرنسا
استقالة ت. مور
الأتراك في هنغاريا
بيزار قبالة جزر الأنديس

رابليه: **وقائع غرغانتويا الكبرى منجزات بانتاغروييل ومآثره**
إيتيان: **كنز اللغة اللاتينية**
مكيافيللي: **مقالات حول العقد الأول من حكم تيت ـ ليف**

1533 هنري الثامن يتزوج من آن بولين
مولد إليزابيت
توماس كروميل، وزيراً للمالية
كالفن يعتنق البروتستانتية
مولد مونتانييه.

تيتيان: صورة شارلكان

1534 غزو البيرو من قبل إسبانيا
أنصار إلغاء العماد يستلمون الحكم في مونستر.
دو لويولا يؤسس رهبانية

رابليه: **حياة غارغانتوا الكبير**
بوديه: **الممر**

اليسوعيين جاك كارتييه في كندا

البيرو تثور ضد بيزار

1535 مذبحة أنصار إلغاء العماد في مونستر.

تعذيب توماس مور وإعدامه — ميلانشتون: **أماكن مشتركة** (طبعة ثانية)

حرب بين فرانسوا الأول وشارلكان

البروتستانتية تنتصر في جنيف

1536 إعدام آن بولين — كالفن: **القوانين الأساسية للديانة المسيحية**

فرانسوا الأول يستولي على تورينو — مايكل أنجلو يبدأ بتصوير الدينونة الأخيرة (كنيسة سيكستين)

شارلكان يجتاح البروفانس

وصول كالفن إلى جنيف — إيتيان دوليه: **تعليق حول اللغة اللاتينية**

وفاة إراسم

1537 لورانزاسيو يغتال الكسندر دو ميديتشي — بونافنتور دي بيرييه: **صنّاجة العالم**

تارتاليا: **العِلْم الجديد**

1538 كالفن وفاريل يُنْفَيان من جنيف

هنري الثامن يُحْرَم من الكنيسة

إدانة بونافنتور دي بيرييه من قبل السوربون.

1539 تنظيم رهبانية اليسوعيين

1540 إعدام توماس كروmويل

استدعاء كالفن إلى جنيف

مولد سكاليجيه

1541 ميلاد لوغريكو

شارلكان أمام الجزائر — كالفن: **القوانين المسيحية الأساسية** مترجَمة للفرنسية

مارو يترجم **المزامير**

1542 شارلكان وهنري الثامن
يتحالفان ضدّ فرانسوا الأول
إنشاء محاكم التفتيش في روما — ج. بوستيل: **الوفاق الشامل**
مولد سان جان دو لاكروا

1543 — كوبرنيك: **ثورات القبب السماوية**
كتاب الملك

1544 — بيار دو لا راميه: **ملاحظات حول أرسطو**

1545 وفاة لوثر. — رابليه: **الكتاب الثالث**
إعدام إيتيان دوليه — مارسيل فيسين: تعليق حول كتاب **الوليمة** (ترجمة جاك ديبوا)
مولد تيشو براهيه

1547 وفاة هنري الثامن — **قوانين** أفلاطون: ترجمة فيلليبير دو فال
وفرانسوا الأول
مولد سرفانتس
إيفان الرهيب، قيصر عموم روسيا

1548 معاهدة أوغسبورغ — رابليه: **الكتاب الرابع**
التحرير المفترض لـ **مقالة العبودية الطوعية**

1549 — دو بيلليه: **دفاع وتصوير**

1550 — كالفن: **بحث الفضائح**
رونسار: **قصائد غنائية**
جان غوجون: الأعمدة التماثيل في اللوفر

1551 — ب. دو لا راميه: **ملاحظات حول أرسطو** (طبعة ثانية)

1552 احتلال ثلاث مطرانيات
من قبل هنري الثاني.

1553 ماري تودور تتفاوض — كالفن: **دفاع عن الإيمان القويم**

مع البابا حول عودة إنجلترا إلى الكاثوليكية — دو بيلليه يبدأ **عاديات روما**

دو سوتو: **العدالة والقانون**

إعدام ميشال سيرفيه في جنيف

1554 فيلليب الثاني يتزوج ماري تودور — تيودور دوبيز: **سلطة القاضي لمعاقبة الهراطقة**

1555 سلام أوغسبورغ **(الناس على دين ملوكهم)** — دو لا راميه: قراءة **القوانين** لشيشيرون

أنطوان دو بوربون يعتنق الكالفينية مولد ماليرب

1556 تنازل شارلكان عن العرش — بومبونازي: **الأسباب الطبيعية**

اليسوعيون في براغ — فيتوريا: **طريقة للحصول على معرفة يسيرة بالتاريخ**

طرد جون نوكس من اسكوتلندا

الاستيلاء على استراخان من قبل إيفان الرهيب

الفرنسيون يسعون للاستقرار في البرازيل

1557 — كلود دو سيسيل: **الملكية الكبرى في فرنسا**

1558 وفاة شارلكان — دو بيلليه: **ألعاب ريفية**

وفاة ماري تودور

ارتقاء إليزابيت العرش

ج. نوكس يعود إلى اسكوتلندا

1559 معاهدة كاتو- كمبريزيس — أميو يترجم كتاب بلوتارك: **الحياة**

وفاة هنري الثاني. — **نظام فرنسا**

فرانسوا الثاني على العرش

أول مجمع مسكوني كالفيني في باريس

1560 مؤامرة أمبواز
مجالس أورليان
ميشال دو لوبيتال مستشاراً

بوستيل: **حول جمهورية الأتراك**

1561 مجالس الطبقات في أورليان
ماري ستيوارت تعود إلى اسكوتلندا
مجمع الأساقفة البروتستانت في بواتييه
مولد فرانسيس بايكون

كنوكس: **كتاب النظام**
غيشاردان: **تاريخ إيطاليا**

1562 تمرّد البروتستانت
أول حرب دينية
حصار روان
معركة درو
مولد لوبي دي فيغا

رونسار: **مقالة مظاهر البؤس في هذا الزمان**
بيان كونديه
مذبحة فاسي

1563 اغتيال فرانسوا دو غيز
منشور أمبواز
انتهاء مجمع ترانت
مولد غومار
وفاة دو لا بويسي

1564 شارل التاسع يباشر «جولة فرنسا»
وفاة كالفن
مولد شكسبير
مولد غاليليه

رابليه: **الكتاب الخامس**

1566 احتجاج «الصعاليك» في هولندا
انتخاب بيوس الخامس
اليسوعيون في بولونيا
وفاة سليمان القانوني

جان بودان: **طريقة للحصول على معرفة سهلة بالتاريخ**
هنري إيتيان: **إطراء هيرودوت**

1567 البروتستانت الفرنسيون يحملون السلاح مجدداً دوق ألب في هولندا

الكوميديا ديلارتي

1568 تمرّد البروتستانت مجدداً

ج. بودان: **رد على مفارقات السيد مالتروا**

م. دو لوبيتال: **مذكّرة للملك**

مولد كامبيلا

بروغل: **رقص الفلاحين**

1569 إعدام لوي دو كونديه

مركاتور: خارطة العالم

كاموين: **ملحمة اللوزياد**

1570 احتلال الأتراك لقبرص

ترجمة كتاب **الأمير** إلى اللاتينية، في بال

تدمير نوفغورود من قبل إيفان الرهيب

1571 معركة ليبانتي

مولد كبلر

مولد مولينا

جانتيليه: **ضد المكيافيللية**

إضراب الطابعين في باريس وليون

1572 سانت بارتلمي (مذبحة)

هنري دو نافار يجحد علناً

رونسار: **لافرانسياد**

تمرّد الصعاليك في هولندا

هنري إيتيان: **كنوز اللغة اليونانية**

غيّوم دورانج ستاتودر.

فيلليب الثاني يستدعي دوق ألب من هولندا

باليولوغ: **الرأي حول الحرب**

1573 كاترين دو ميديتشي تعقد سلاماً مع البروتستانت

فرانسوا هوتمان: **فرنسا وبلاد الغال**

دو برزيزيني: **معارضة كتاب الرأي حول الحرب**

1574 وفاة شارل العاشر هنري الثالث على العرش

المنبّه: نشر **المقالة**

		رونسار: **قصائد إلى هيلين** لو تيتيان: صورة فيلليب الثاني
1575	مولد جاكوب بوهمه	تيودور دوبيز: **حول حق القضاة.** لوتاس: **إنقاذ القدس** لو روا: **جودة الحكومة الملكية**
1576	سلام «السيد». تشكيل الحلف المقدس دول بلوا سيمون	ج. بودان: **كتب الجمهورية الستة.** سير همفري جيلبرت: **مقالة حول الاكتشاف** غولارت: **مذكرات حول دولة فرنسا تحت حكم شارل التاسع**، وهي تتضمّن نص **المقالة.**
1577	هرب هنري دونافار استئناف الحرب الأهلية، سلام برجوراك بداية رحلة درايك حول العالم	
1579	اتحاد آراس اتحاد اوترخت تشكيل المقاطعات المتحدة.	دو بليسي مورني: **حق الادّعاء على الطغاة** بيوكانان: **الحق الملكي عند الاسكوتلنديين**
1580		مونتانييه: **الأبحاث** (طبعة أولى) برنار باليسي: **مقالة مدهشة**
1581	سقوط فيلليب الثاني على يد مجالس الطبقات في لاهاي	
1582	دييت داوغسبورغ إصلاح التقويم من قبل غريغوار الثالث عشر	جوردانو برونو: **الظلال والأفكار** غريغوار دو تولوز: **قانون الحق العام**
1583		بوندي: **حول السلطة وحول سيف القوانين**

السنة	الأحداث	الأعمال
1584	وفاة إيفان الرهيب	**منظومة الدروس** لدى اليسوعيين
	اغتيال غيّوم الصموت	سرفانتس: **نومانس**
1585	هنري الرابع يفقد حقوقه في التاج بأمر من البابا سيكست كَنْت.	سرفانتس: **غالاتيه**
	مولد جانسينيوس	
1587	إعدام ماري ستيوارت	
1588	يوم الحواجز في باريس	
	مجالس الطبقات في بلوا	مولينا: **اتفاقية حرية الاختيار والإحسان**
	اغتيال هنري دوغيز	
	هزيمة الأسطول الذي لا يُهزَم	مونتانييه: طبعة جديدة من **الأبحاث** (مع الكتاب الثالث)
	مولد هوبز	
1589	وفاة كاترين دو مديتشي	جوست ليبس: **مسائل سياسية**
	مصالحة بين هنري دو نافار وهنري الثالث	بوتيرو: **نظرية الحكومة**
	اغتيال هنري الثالث	
	هنري الرابع ملكاً	
1590	هنري الرابع يحاصر باريس	
1591	الرابطة تولد الرعب في باريس	
1593	مجالس الرابطة في باريس	
1594	هنري الرابع يعتنق الكاثوليكية ويدخل باريس	*La Satire Menippée*
	حكومة باريس تنفي اليسوعيين	شكسبير: **روميو وجولييت**
	إشهار العقيدة في راتيسبون	
1595		مونتانييه: طبعة لاحقة لـ **الأبحاث** بعد وفاته

1598 منشور نانت

1599 ماريانا: **العاهل**

1600 باركلي: **الملَكية والسلطة**

N.B. - La Liste des repères chronologiques se rapportant au XVIIe siècle a été établie au début de notre édition de: Thomas Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique = De Cive*, Garnier-Flammarion; 385, traduction de Samuel Sorbière; chronologie, introduction, bibliographie, notes par Simone Goyard-Fabre (Paris: Flammarion, 1982).

الفصل الأول

حياة إيتيان دو لا بويسي

1530 ـ 1563

لطالما ارتبط اسم لا بويسي باسم مونتانييه (Montaigne)، فالواقع أن صداقة ذاع صيتها قد نشأت بين الرجلين، ما دعا مؤلف الأبحاث (*Les Essais*) إلى أن يفسّر الأمر بأيسر طريقة ممكنة: «ذلك لأنه كان هو ولأنني كنت أنا».

1 ـ ولد إيتيان دو لا بويسي ـ وكان يكبر مونتانييه بسبعة وعشرين شهراً ـ يوم الثلاثاء في الأول من تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1530، في سارلات (Sarlat)، وهي بلدة تقع على نهر كوز (Cuse) غير بعيد عن بيريغو (Périgueux). أما المنازل الجميلة التي تعود إلى القرن السادس عشر، والتي مازال بوسع المرء اليوم أن يتأملها بإعجاب، وهي تصطف نسقاً في الشوارع الرائعة من المدينة القديمة، فتروي الكثير عن تلك الضاحية البيريغوردية، التي كانت مركز أسقفية وإشراف ملكي، وقد نعمت بالأمان والازدهار في عصر النهضة.

لقد تحدر لا بويسي من عائلة ميسورة ومثقفة، فكان والده ملحقاً بأمير بِيريغو الإقطاعي برتبة مقدّم. وقد توفي مبكّراً، فتولّى تربيته أحد أعمامه، وكان أيضاً عرّابه: إنه السيد دو بويوناس (De

(Bouilhonas الذي كان أحد رجال الكهنوت الشغوفين بالحقوق والآداب الكلاسيكية واللاهوت. ومنذ سن العاشرة، نشأ الصبي إيتيان، الذي تفتّح ذكاؤه تفتّحاً استثنائياً، مولعاً بالثقافة القديمة الإغريقية والرومانية، فكان من شأن ذلك التعليم المبكّر أن نقله إلى حركة النهضة الشاسعة، الأثيرة بشكل خاص في سارلات، بتأثير من أسقف المدينة الصغيرة الكاردينال نيكولو غادي (Nicolo Gaddi). كان ذلك الرجل القريب من آل مديتشي، خارجاً عن المألوف لما يتمتع به من سعة علم شمولي، موسوم بالحركة الإنسانية الإيطالية، فكان يحلم بأن يجعل من أبرشيته «أثينا بيروغوردية»، يسودها الفن والفلسفة، فلم يكن الفتى لا بويسي يخفي سروره بالدراسة في ذلك الجو المتميز الذي أدخله فيه عمه. ولا أحد يدري إنْ كانت كليّة غويين (Guyenne) قد اعتبرته في عداد طلابها، أو كان قد تابع دروسه في بوردو (Bordeaux) أو في بورج (Bourges). وبالمقابل، فإنّ الأمر الموثوق، هو أنّ أوائل معلمي لا بويسي، وقد وعوا ما يبشّر به من وعود، وجّهوه في وقت مبكّر نحو الجامعة... وتكشف سجلات جامعة أورليان (Orléans) في الواقع، عن أنّ إيتيان دو لا بويسي قد جاء إليها يتسلّم شهاداته بالحقوق، استعداداً لدخول سلك القضاء، بغض النظر عن ولعه بالآداب.

في ذلك العصر، ازدهرت الحقوق في فرنسا ازدهاراً عظيماً، فقامت آنذاك كوكبة من علماء القانون، متمرّسين بالآداب القديمة ومتمسّكين بدراسة الحقوق الرومانية، التي كانوا مجمعين على أنّ بوسعها+ مساعدة الدول الفتية[1] على استكمال تشريعاتها. ولم تكن

[إن الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من أصل الكتاب. أما تلك المشار إليها بـ (*) فهي من وضع المترجم].

(1) كانت بداية القرن السادس عشر في الواقع، هي الفترة التي تفجّر فيها، في =

جامعة أورليان الجامعة الثانية فقط في فرنسا بعد جامعة باريس، بل كانت واحدة من أشهر مدارس الحقوق في ذلك العصر. كانت أكثر تألقاً من جامعتي بورج وبواتييه (Poitiers) وتتخطى بشهرتها كثيراً جامعتي تور (Tours) وأنجيه[2] (Angers). ولا ريب في أنّ شهرتها تضعها بعد جامعة بولونيا (Bologne) حيث كان «أساتذة الفنون» منذ إرنيريوس[3] (Irnérius) يُعنَون في آن معا بالقانون الروماني والفلسفة ـ بل حتى بعد جامعة بادوفا (Padoue) الأحدث عهداً، حيث عرف المفسّرون كيف يقرنون الحرص التطبيقي إلى العلم النظري. يبقى أنّ جامعة أورليان اشتُهِرت منذ نهاية القرن الخامس عشر بأساتذة متفوقين استفادوا من طرائق العمل لكل من لوران فالا[4] (Laurent Valla) أو أنجي بوليسيان[5] (Ange Politien) أو ألسيات[6] (Aliciat)، فطبّقوا فقه

= أوروبا، ما أمكن تسميته «المسيحي»، فقد تلت الحلم القروسطي «الجمهورية المسيحية»، **الدولة الحديثة** التي جسّدت السلطة السيادية وقدّمت نفسها مقراً للسلطة السياسية. وذلك ما فهمه مكيافيللي فهماً مدهشاً.

(2) في عام 1510، كتب مكيافيللي في: Machiavel, «Rapport sur les choses de la France,» dans: *Machiavel. Oeuvres complètes...*, bibliothèque de la pléiade; no. 92, texte présenté et annoté par Edmond Barincou; introduction par Jean Giono (Paris: Gallimard, 1952), p. 145,

يقول: «الجامعات الأولى أربع: باريس وأورليان وبورج وبواتييه. ثم تليها تور وأنجيه».

(3) إرنيريوس هو رجل فقه وقضاء إيطالي (1050-1130)، أسس في مقاطعة بولونيا (Bologne) حوالي عام 1084، مدرسة للحقوق سُمّيت مدرسة المفسّرين، فحافظت على شهرتها بفضل أعماله العلمية الواسعة وحرصت على تجديد القانون الروماني.

(4) اشتهر لوران فالا (1407-1457) بشكل خاص بنقده لأرسطو وبمذهبه الطبيعي وفيه الفعل يغدو معياراً. والمسألة الهامة، في نظره، التمسّك بـ «ما هو كائن»، لا بـ «ما ينبغي أن يكون».

(5) أنجي بوليسيان (1454-1494): علّامة مشهور بحرصه على الحق العام.

(6) أندريه ألسيات (1492-1550): كان أستاذ القانون الروماني في أفينيون ثم في بورج =

اللغة والمعرفة بالعصور القديمة على دراسة أحكام القضاء. كماعرفوا أيضاً أهمية القانون في المجتمع المدني، فصارت جامعة أورليان بفضلهم أحد الأمكنة التي تهبّ عليها روح جديدة. والجامعة، باعتمادها النماذج اللاتينية، ردّت بقوّة على رتابة الأعمال وعلى عقائد الفلسفة المدرسية (أو السكولاستية) التي، بإهمالها الأصول، انتزعت أحكام القضاء من سبلها الطبيعية. وكان الأستاذان آن دو بورغ[7] (Anne du Bourg) وشارل دومولان[8] (Charles Dumoulin) يُعتبران حُجّةً في التفسير القانوني، سالكَيْن معاً الدرب الذي افتتحه من قبلُ كل من فرانسوا كونان[9] وغريغوار دو تولوز[10] (François Connan, Grégoire de Toulouse)، إذ قاما بتأويل شتى بنود المدوّنات القانونية ومجموعات القوانين الرومانية[11]، فأسهما، على الرغم من بعض

= قبل أن يوزع دروسه على الجامعات الإيطالية في بافيا وبولونيا وفيراري. أما كتابه الشهير **المفارقات** (*Paradoxes*) والمنشور عام 1518، فكان له دور كبير في تجديد دروس الحقوق في عصر النهضة.

(7) كان آن دوبورغ، الأستاذ في جامعة أورليان والمستشار في برلمان باريس، بروتستانتياً. وملك الجرأة لأن يندد في حضرة الملك هنري الثاني، بعمليات القمع ضد البروتستانت. وقد شُنق وأُحرِق عام 1559. ولا ريب في أنّ تأثيره على لا بويسي كان كبيراً جداً. ومن المرجّح أن تكون **مقالة العبودية الطوعية** قد حملت طابع البعض من أفكاره.

(8) شارل دومولان (1500-1566): من بين فقهاء القانون كافة، كان هو الذي أعدّ توحيد القوانين.

(9) فرانسوا كونان، توفي عام 1551، كتب **تفسيرات القانون المدني** (*Commentaires de droit civil*)، التي أضحت مرجعاً.

(10) غريغوار دو تولوز، توفي عام 1597، برهن عن فكر جمعي في كتابه **إنشاء القانون** (*Syntagma juris*).

(11) لا تقف الطريقة التفسيرية التي اعتُمِدت عند حدود معالجة مختلف نواحي النظرية وسعة المعرفة، فالتأويل النحوي للصيغ القانونية، والتحليل الدلالي للكلمات، وشرح الصعوبات الخاصة بعلم الآثار كانت كلّها ضمن الأساليب المستخدمة في الشروح، فالتفكير الفلسفي، والفحص النقدي للنصوص والأفكار، والبحث عن أساس الشرائع، والثقة في الأحكام المنطقية، وضعت كلّها موضع تطبيق لينعم بها الطلاب وأساتذتهم.

المنافسات، في التجديد القانوني الذي جعل فقيها قانونياً مثل كوجاس[12] (Cujas)، يبادر إلى تأليف أبحاث قانونية تركيبية، دفعت بعد فترة قصيرة بالعالم جان بودان (Jean Bodin) إلى أن يسير بالطريقة حتى الكمال[13].

كان لا بويسي طالباً لامعاً جداً في أورليان. ومن زملائه على مقاعد الدراسة كلٌ من هوتمان، ودونو، وبيتو (Hotman, Doneau, Pithou). وكان مبدعاً بمعرفته للأدب اللاتيني، ولاسيما معرفته بشيشرون. وعلى ذلك فقد حاز في 23 أيلول/ سبتمبر 1553 على لقب مجاز (حامل ليسانس). وكان في ذلك التاريخ قد كتب **مقالة العبودية الطوعية**، مما يبرهن على أنّ دروسه في الحقوق ما كانت لتُشغِلَ نشاطه الفكري كلّه، فالفلسفة والتاريخ وفقه اللغة والشعر... كانت، مثلُها مثلُ الشعر، من تلك العلوم الإنسانية التي تستهويه بالقوة نفسها. ومهما يكن من أمر فقد منحه الملك هنري الثاني، حتى قبل بلوغه السن القانونية ـ وهي آنذاك خمسة وعشرون عاماً ـ شهادة براءة المهنة، في 13 تشرين الأول/ أكتوبر 1553، التي تخوّله شراء منصب مستشار[14]، الذي شغر بعد غيّوم دو لور (G. de Lur) في برلمان بوردو. وبما أنّ لا بويسي كان ابن شقيقة رئيس

(12) تمثّل الفضل الأكبر للمشرّع جاك كوجاس (1522-1590)، بأن أعاد للقانون الروماني في عصر لا بويسي، ما كان له من معنى ضمن المجتمع الذي وُضِع فيه. وكان الترابط المنسّق بين القانون والتاريخ من الأفكار المحببة إلى نفس لا بويسي.

(13) ينبغي الرجوع هنا بشكل خاص إلى كتاب *Juris universi Distributio* الذي نُشِر بعد عامين من *Les Six livres de la république*، لكن منذ 1576، على كل حال، أي منذ عام ظهور كتاب *La République*، كان مخطط *Juris universi Distributio* قد جرى إقراره وطباعته.

(14) أقرّ الملك فرانسوا الأول، الذي كان في حال عوَز دائم في مملكته، قانون قابلية شراء الوظائف في ميدان القضاء.

كالفيمون، وأنه أضحى بعد زواجه الحديث العهد، نسيباً للرئيس بيار دو كارل (Pierre de Carle)، فقد كان دخوله إلى العالم البرلماني غاية في اليسر. وعليه فقد دُعي في 17 أيار/ مايو 1554، لتسنّم مهام منصبه بعد إعفاء وبعد التقدّم لامتحان. وقد أقسم اليمين أمام كل المجالس مجتمعة. وربطته في بلاط بوردو تحديداً، أواصر صداقة شهيرة بميشال دو مونتانييه[15]، الذي أضحى بدوره مستشاراً في البلاط عام 1557[16]. تلك الصداقة التي لا تجد تفسيراً لها، وفقاً لبوح مونتانييه[17]، إلا بسبب «الروح الجميلة جداً»، والتي كانت تتخفّى تحت قسمات خالية من الفتنة، كانت صداقة خارقة.

2 ـ كان برلمان غويين، الذي كان يدعى باسمه الشائع، برلمان بوردو[18]، على الرغم من أنّ سلطته القضائية كانت تمتد من بايون إلى ليموج، هو البرلمان الرابع في فرنسا آنذاك من حيث القِدَم، بعد برلمانات كل من باريز وروان وتولوز. وكان قد جرى تأسيسه من قبلِ الملك لويس الحادي عشر، متقدّماً بقليل على برلمان

---

(15) نذكّر بأنّ مونتانييه، الذي وُلِد عام 1533. أي كان أصغر سناً من لا بويسي. عاش حتى 1593.

(16) ظلّ مونتانييه مستشاراً حتى 1570. ثم رجع ليقيم في أراضي غويين، مسقط رأسه.

(17) انظر: الكتاب الثالث، الفصل الثاني عشر من كتاب: Michel de Montaigne, *Les Essais.*

(18) يدين هذا البرلمان بوجوده **أولاً**، بعد خلافات صاخبة مع بلاط المعونات في بيريغو، للسيد بيار دو مونتانييه، المنتخب عمدة بوردو عام 1554، والذي دافع على الدوام عن امتيازات مدينته. **وثانياً** لقرار شهر أيار/ مايو سنة 1557 القاضي بإلغاء بلاط بيريغو، على أثر الاحتجاجات المتكرّرة من رؤساء بوردو ومونبلييه. أما ميشال دو مونتانييه، الذي خلف أباه في منصبه مستشاراً في بلاط المعونات في بيريغو، من بعد انتخاب أبيه في بلدية بوردو، فقد نُقِل إلى برلمان بوردو مع كبار القضاة من بيريغو سنة 1557.

دوفينيه[19]. كان يتألّف من عدّة مجالس (أو غُرَف) ـ التحقيقات والعرائض أو الالتماسات والمجلس الكبير وتورنيل ـ وفيه، بالإضافة إلى الرؤساء مدى الحياة[20]، عدة عشرات من المستشارين[21]. وكان بمقدور كل الطبقات الوصول إليه. أما وهو مؤسسة محترمة، فيحمل على عاتقه، بمقتضى تفويض من العاهل، أن ينشر العدالة الملكية لتشمل المجرم والمدني، وأن يدوّن الأوامر الملكية، وأن يجعل العدالة تسود في المقاطعة. وكان عمله الرئيس أن يجتمع اجتماع محكمةِ عدلٍ ذات سيادة، وهي مهمة معقّدة تعقيداً خاصاً في بوردو، حيث لا يعتمد القضاء القانون الفرنسي والقانون الروماني فقط، بل أيضاً الأنظمة التي شاع العمل بها في جنوب فرنسا. وعلى الرغم من حساسية دور المستشار، المعقّد كثيراً في بعض الأحيان، إلا أنّه لم يكن في الصّف الأول. وهذا ما يفسّر عدم قيام لا بويسي، حتى عام 1560، بأيّ مهمة باهرة، على الرغم من أنّه شخص متألّق ولامع. والحال معه كما الحال مع مونتانييه، فلا أحد يدري ما الحالات النوعية التى كان عليه أن يحلّها، إذ قد يعود ذلك إلى أنه حرص عامداً على عدم التصرّف بزهو وغطرسة كما كان يفعل عدد من زملائه، بيد أنّ البرلمانيين بدأوا في القرن السادس عشر، ينتحلون دوراً أساسياً باهراً جداً حتى أثار اهتمام مكيافيللي، فقد أعربوا عن رغبتهم، منذ ذلك الحين، وكما أشار مونتسكيو إلى ذلك من بعد، في أن يكونوا الأوصياء على القوانين الأساسية

---

(19) انظر: A. Communay, *Le Parlement de Bordeaux: Notes biographiques sur ses principaux officiers* (Bordeaux: Olivier-Louis Favraud, 1886).

(20) سيكون مونتسكيو عام 1716 واحداً منهم، وراثةً عن عمّه.

(21) كان في برلمان بوردو، عشية الثورة، واحدٌ وتسعون مستشاراً.

للمملكة وأن يكونوا حماة الشرائع[22]. وهكذا انساق برلمان بوردو، كأنّما رغماً عنه، إلى أن يعتمد، في أثناء المآسي الدينية التي هزّت أركان الجنوب الأكيتاني، حيث حققت الحركة الإصلاحية البروتستانتية انتشاراً سريعاً، موقفاً اختلط فيه الولاء الملكي بالتشدّد الكاثوليكي. وهكذا، فبعد الحكم بالإعدام على مبشّر بروتستانتي، هو برنار دو بوردا، وإرسال شابين اثنين اتُّهِما بالهرطقة، هما جان دو كاز وأرنو مونييه، إلى المحرقة، عاد فأرسل إلى منصة الإعدام حرقاً، في 1559، تاجراً من بوردو، حامت حوله الشكوك بأنه المحرّض على تشويه تماثيل العذراء ويسوع المسيح؛ مطبّقاً عام 1560 مرسوماً ملكياً يحظر على البروتستانت تشكيل تجمّعات، كما مارس قمعاً وحشياً بحجة إحلال النظام.

في ذلك المناخ حيث أثارت أساليب القمع الأهواء، وجد لا بويسي نفسه مكلّفاً في كانون الأول/ ديسمبر بمهمة حساسة حيال الملك ومجلسه[23]. وكان المُراد رسمياً حلّ مسألة أتعاب رجال القضاء في بوردو الذين أثاروا حفيظة عدد من السلطات البلدية، فناصبتهم العداء. لكن يبدو تماماً أنّ تلك الحجّة كانت تخفي وراءها مشكلة سياسية، احتلّت المسألة الدينية فيها ـ وقد أضحت موضوعاً يزداد تأجّجاً يوماً بعد يوم ـ حيّزاً لا يمكن إهماله[24]. وواقع الأمر، أنّ الفتى شارل التاسع كان طفلاً في العاشرة من عمره، والملكة الأم

---

(22) Montesquieu, *L'Esprit de lois*, livre V, chap. X.

(23) في ذلك التاريخ، وصل شارل التاسع، الابن الثاني لهنري الثاني الذي قتل في أثناء مباراة جرت بمناسبة زواج ابنته من فيليب الثاني ملك إسبانيا، بعد وفاة زوجته ماري تودور. قد ارتقى لتوّه سدّة العرش بعد وفاة أخيه البكر، فرانسوا الثاني، الذي قضى نحبه بمرض مباغت لم يدم سوى أسبوعين.

(24) حُكِم على آن دو بورغ عام 1559، بالإعدام حرقاً. لقد أدّت مؤامرة أمبواز، في آذار/ مارس 1560، إلى وقوع مذبحة رهيبة.

كاترين دو ميديتشي (أو ميديسيس) التي كانت تهوى السلطة، استولت على الوصاية فاستبعدت من خلافة العرش، الأمير الأول بقرابة الدم، أنطوان دو بوربون.

إنّ تلك الإيطالية التي يعرّفنا برانتوم بها على أنها متطيّرة جداً، وعلى استعداد دائم لاستشارة المنجّم الشهير كوم روجييري، لم تكن ذات قناعات دينية. أما وإنّها كانت تخشى الشطط والأهواء الدينية العنيفة، لدى الكاثوليك والبروتستانت على حدّ سواء، فقد مالت نحو سياسة تهدئة كانت تصغي فيها، عن طيب خاطر، لدروس التسامح والعطف للمستشار ميشال دو لوبيتال، الذي زاره لا بويسي تحديداً، في أثناء مهمة له في باريس. وعلى الرغم من الفارق في السن[25]، فإنّ الرجلين كانا مهيّأين للتفاهم، فكلاهما شغوف بالعلوم القانونية[26]. ولدى الاثنين الحماسة نفسها حيال الحركة الإنسانية الوليدة. ولديهما أيضاً الحرص نفسه على الاستقامة الأخلاقية، والنفور نفسه من التمسّك بالشكليات حيال تطبيق العدالة، وتعتمل في نفسيهما روح وطنية واحدة. كان لا بويسي يثمّن عالياً كتاب المستشار بعنوان **بحث حول إصلاح** العدالة. ويكنّ أكبر الإعجاب لما أبدى من شجاعة وحكمة حين تجرّأ على أن يدين رسمياً، في اجتماع مجالس الطبقات، في 13 كانون الأول/ ديسمبر 1560، هياج البروتستانت وتشدّد الكاثوليك في آن معاً. قامت إذاً روابط صداقة بين الرجلين، فجرى تكليف لا بويسي من قِبَل ميشال دو لوبيتال، ليشرح أمام برلمان بوردو، المنحاز إلى كاثوليكية آل غيز، معنى سياسة التسامح الواسع، التي عرض خطوطها الكبرى في الأمر

(25) كان لا بويسي في الثلاثين من العمر عام 1560، أما ميشال دو لوبيتال فكان في الخامسة والخمسين.

(26) كان ميشال دو لوبيتال طالباً في جامعة بادوفا، ثم أستاذاً للحق المدني فيها.

الملكي، بتاريخ 31 كانون الثاني/ يناير 1561، والذي صدر لدى اختتام مجالس الطبقات في أورليان. كانت المهمة حسّاسة، فقام لا بويسي بها خير قيام، لاقتناعه في واقع الأمر بأنه لا يدافع عن دبلوماسية تتميز بالمكر والاحتيال، بل يعمل في مصلحة مثل أعلى من العدالة والكرامة. وأعلن عن عقد مؤتمر وطني في بواسي (Poissy) قريباً؛ وسوف يُدعى إليه الأساقفة الكاثوليك والقساوسة البروتستانت، من أجل تمهيد الطريق أمام مصالحة داخل الكنيسة المسيحية. وهكذا كان على كاردينال اللورين أسقف ريمس وأخو فرانسوا دو غيز وتيودور دو بيز (De Bèse) صديق كالفن (Calvin)، أن يجلسوا جميعاً جنباً إلى جنب. وقد برهن لا بويسي بإنجازه لمهمّته إلى أيّ حدٍ كان يؤمن حقاً، على غرار المستشار ميشال دو لوبيتال، بقيمة التسامح الأخلاقية. وتوافق الرجلان، بالثقة نفسها، على الاعتقاد بالقدرة على إعطاء هذه القيمة طابعاً مؤسساتياً.

لم تكن مشكلة التسامح آنذاك بالمشكلة الجديدة، لأنّ نيكولا دو كوز (Nicolas de cues)، كان قد تعرّض لها قبل ذلك بقرن من الزمان بطريقة توضيحية في مؤلّفه **سلام الإيمان** (*Pace Fidei*). وكان توماس مور قد عبّر علناً في كتابه **يوتوبيا** (*Utopia*) عام 1516، عن أهميّة تلك الفضيلة. وحين كتب لوك في نهاية القرن السابع عشر رسائله **حول التسامح**، وأعاد فهرسة العديد من النصوص من القرن السابق، مثل كتاب بيك دو لا ميراندول (Pic de la Mirandole) **الخلاصات** وكتاب جياكومو أكونشيو (Giacomo Aconcio) (*Stratagemata Satanae*) أو كتاب سيباستيان كاستيون[27] (*Contra Calvinum de haereticis*

---

(27) حول هذه النقطة، انظر مقدمة ك. كليبانسكي في كتاب: John Locke, *John Locke. Lettre sur la tolérance texte latin et traduction française*, édition critique et préface par Raymond Klibansky; traduction et introduction par Raymond Polin =

(*coercendis* تفحّص تلك المسألة الشائكة. وتوافقَ الكتّاب كافة في ذلك العصر على أن يعثروا في **الكتب المقدّسة** على ملاحظات عديدة في مصلحة التسامح، تعارض الإرغام في قضية الإيمان. ومن الصعب أن نحدّد بكل دقّة المصادر التي استطاع كل من ميشال دو لوبيتال ولا بويسي أن يأخذ آراءهما فيها. أما الاحتمال الأيسر فيجعل من الأخلاقية المسيحية التي تشرّبها كل منهما كافية لتفسّر إرادتهما المشتركة في التسامح، والتي لا ينعكس فيها مفهوم الخير والجمال فحسب، بل تنعكس أيضاً وبعمق أكبر صورة الإنسان، فخلافاً لـ **لوثر** الذي أظهر في الإنسان الساقط اليأس لأنه لم يعد إلهاً، كان لا بويسي والمستشار دو لوبيتال، القريبان جداً من مونتانييه، الذي يدرك حدود الإنسان ولكن يدرك أيضاً قدرته على بذل الجهد، يعتبران أنّ عذوبة الأخلاق و«المحبّة الرقيقة»، بتعارضهما مع التعصّب وتصلّب العقائد اليقينية كافة، يُسبغان على الوضع الإنساني كامل قيمته. وهكذا سعى لا بويسي والسيد دو بوري، وكيل الملك، حين اندلعت القلاقل الدينية في آجُني (Agenais)، في شهر أيلول/ سبتمبر 1561، ليس فقط إلى إقناع الأطراف المتخاصمين بفضائل التسامح المهدِّئة، بل بالتطبيق العملي لسياسة المصالحة التي رغب فيها ميشال دو لوبيتال، لصدّ أعمال العنف ولإحلال النظام. وقد أعلنا، رغبة منهما في العدل والإنصاف، أنّ لكل مذهب الحق في كنيسته. ونتيجة لذلك، قام السيد دو بوري، بإيعاز من لا بويسي، فألزم البروتستانت بأن يعيدوا لليعقوبيين في آجُني، ديرهم وكنائسهم. وأمر الكاثوليك في الوقت نفسه بأن يدَعوا البروتستانت يمارسون طقوسهم في كنيسة سانت فوا (Sainte-Foy). أما البلدات الصغيرة التي ليس فيها سوى

= (Paris: Presses universitaires de France, 1965), p. XXIV.

بناء ديني واحد، فينبغي له أن يُستخدَم دورياً لإقامة قداديس الكاثوليك والبروتستانت. وعلى الرغم من ذلك، فإن لا بويسي، الذي كان يتمتع بفطنة ونظرة واقعية تتحديان النزعات الطوباوية كافة، أدرك بسرعة أنّ سياسة التسامح ماضية باتجاه الفشل، فالوقائع تتحدّث عن نفسها بنفسها، إذ واصل الكالفينيون في الجنوب استخدام القوّة ضدّ الكاثوليك: حاصروا في تشرين الأول/ أكتوبر كاتدرائية مونبلييه، فنهبوها وقاموا بإغلاقها بعد أن قتلوا قرابة خمسة عشر شخصاً. ولم يكن الكاثوليك يتمتّعون بحلم أكثر، فيضطهدون «الهراطقة» حيثما وجدوهم، فكانت المناكفات المتبادلة دائمة. وتضاعف عدد المشاجرات المأسوية. ومع ذلك فحين وقّعت الوصية على العرش، في 17 كانون الثاني/ يناير 1562، وبتوافق تام مع وكيلها **مرسوم كانون الثاني/ يناير**، الذي كان من شأنه حماية البروتستانت من انتقام الكاثوليك، قدّم لا بويسي شرحاً له يعبّر فيه عن خالص الأمل الذي وضعه في أفكار ميشال دو لوبيتال. وينوّه مونتانييه في كتابه **الأبحاث**، بـ**مذكّرة** لا بويسي. إنّ ذلك النصّ الذي اعتُبِرَ لفترة زمنيّة طويلة مفقوداً، قد عُثِرَ عليه عام 1917[28]. ولم يعرِض فيه لا بويسي، وبفطنة مثالية، الظروفَ السياسية المشؤومة الناجمة عن النزاعات الدينية فحسب، بل أشار إلى بطلان القمع الدامي الذي يزيد من حدّة الاضطرابات بدلاً من تهدئتها، وأنّها بفعل الحرب الأهلية التي تثيرها،

---

(28) نُشر هذا النص من قبل بول بونفون: Etienne de La Boétie, *La Boétie. Discours de la servitude volontaire, suivi du mémoire touchant l'Edit de janvier 1562. (Inédit) et d'une lettre de M. le conseiller de Montaigne*, collection des chefs-d'oeuvre méconnus, introduction et notes de Paul Bonnefon, conservateur de la bibliothèque de l'Arsenal, Orné d'un portrait gravé sur bois par Ouvré. Paris: Editions Bossard, 1922).

إنما تحرم الدولة من خيرة أدمغتها. كان لا بويسي يفكّر بأستاذه آن ديبور الذي أُعدِم حرقاً، فاقترح القيام بإصلاحات تتضافر فيها الرحمة والعدالة، فتتيح للملك استخدام سلطته لكي يسود السلام المدني مملكته. أما الكراهية التي يشعر بها لا بويسي حيال التعصّب بأشكاله وكل ما يمتّ إليه من تصرّفات متطرّفة، فبادية للعيان في هذا النص.

ولم يكنْ ولاءُ لا بويسي لعاهلٍ حكيم وعاقلٍ موضعَ أدنى شك، لكنّ الأحداثَ الداميةَ توالتْ سراعاً: وقد أظهرت مذبحة فاسي في أول آذار/ مارس 1562، مدى أهوالها[29]. وكان الاضطراب في غويين نفسها شديداً[30]. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ ثقة لا بويسي لم تزعزع: كان الملك حسب رأيه على حقّ بدعوته إلى سياسة التهدئة؛ ولا بدّ من إطاعته. ويفسّر هذا التصميم على الولاء أنّ المقاومة العنيدة لبعض القضاة الكاثوليك في برلمان بوردو، الذين رفضوا الالتزام بتعليمات التهدئة، على الرغم من سلطة الرئيس بونوا دو لارجباتون، قد أثارت غضباً شديداً لدى لا بويسي وصديقه مونتانييه. أما وقد أسخطته الانقسامات الداخلية بين أعضاء البلاط، فإنه لم يتردّد في الـ **مذكّرة حول منشور كانون الثاني/ يناير 1562**، مع وقوفه إلى جانب الكاثوليكية ديناً للدولة، عن الكفاح في سبيل «كاثوليكية معتدلة» يسعُ البروتستانت والكاثوليك أخيراً أنْ يتصالحوا فيها. وليس من يسعه آنذاك، قبل أي وقت آخر أن يتّهمه بالعزم على معارضة أوامر العاهل.

(29) كان دوق دو غيز ماراً في فاسي في أول آذار/ مارس 1562، فتنازع رجال من حاشيته مع بعض البروتستانت الذين كانوا يقيمون صلاتهم في مستودع للحبوب. وتوتر الجو بسرعة جنونية لتنتهي المنازعة بمذبحة حقيقية وقع فيها أكثر من مئة من البروتستانت بين قتيل وجريح.

(30) أدى الاضطراب إلى مجابهة بين بليز دو مونلوك، على رأس الجيوش الملكية، وبين عصابات من البروتستانت التي كانت تحفل بها أرياف بورديليه.

والحال أنّ لا بويسي، وفيما كُلِّف صديقُه مونتانييه في مهمة في البلاط، قد عُيّن في 28 كانون الأول/ ديسمبر 1562 واحداً من اثني عشر مستشاراً من برلمان بوردو الذين عليهم المشاركة في مهمة عسكرية قوامها ألف ومئتا رجل، مكلّفة بإيقاف جيش بروتستانتي يتقدّم صوب بوردو. وكان على لا بويسي، في هذه المهمّة أيضاً، أن يظهر مدافعاً عن سياسة التهدئة التي يرغب العاهل فيها والتي تتوافق تمام التوافق مع المطالبة بالتسامح التي أعرب عنها بشكل دائم.

3 ـ بينما كان مونتانييه يتابع عمله في البرلمان ـ مع تواصل تلك المرارة التي يشيع منها شكّه تدريجياً والتي آلت به إلى انتقادات صريحة لتلك الوفرة التشريعية التي شوّشت وجه العدالة ـ وقع لا بويسي مريضاً على نحو مباغت. قد يكون أُصيب بالزحار كما قال مونتانييه: «إسهال وخثرات دم». وقد يكون وقع ضحية وباء الطاعون الذي كان منتشراً آنذاك في آجُني، فطلب أن يُنقَل إلى ميدوك، وهي أرض من ممتلكات زوجته. لكنّه لم يستطع القيام بذلك السفر، فآثر التوقّف على بضعة كيلومترات من بوردو، عند المستشار ريشار دو ليستوناك، زوج شقيقة مونتانييه. وأدرك في 14 آب/ أغسطس أنّها النهاية، فكتب وصيته بكل صفاء ذهن. وفي 18 آب/ أغسطس، كان مونتانييه بقربه وهو يُسلم الروح.

وقد كتب إلى السيد دو ميسم (M. de Mesmes) يقول: «كان لا بويسي، في رأيي، أعظم رجل في عصرنا»[31].

---

(31) إلى السيد دو ميسم، في 30 نيسان/ أبريل 1570، إهداء طبعة الترجمة التي قام بها لا بويسي لكتاب بلوتارك **قواعد الزواج** (Plutarque, *Règles du mariage*)، مطبوعات ب. بونفون لـ: Etienne de La Boétie, *Oeuvres complètes d'Estienne de La Boétie*, publiées: avec notice biographique, variantes, notes et index par Paul Bonnefon (Bordeaux: G. Gounouilhou; Paris: J. Rouam, 1892), LXXXV, p. 161.

الفصل الثاني
أعمال لا بويسي

كانت حياة لا بويسي قصيرة وقد حرص على إنجاز أعماله المهنية ومهماته بنزاهة كبيرة، حتى إنّه لم يجد الوقت الكافي لنشر كتاباته. ومع ذلك فقد خلّف في مكتبته بعض المخطوطات التي تسلّمها مونتانييه بعاطفة الصداقة وبكلّ حبٍ وإجلال. وقد كتب مونتانييه في الفصل المخصص للصداقة[1] في كتابه **الأبحاث**، يقول: «ترك لي بتوصية طافحة بالمحبة، والموت يقترب من شفتيه، ما يجعلني وريثاً لمكتبته وأوراقه بموجب وصيته». وتحتوي النسخة الأصلية من وصية إيتيان دو لا بويسي، المودعة في المحفوظات الإقليمية لمقاطعة الجيروند[2]، في الورقة 39، المقطع الآتي:

«إنّ الموصي المذكور يرجو السيد المعلّم ميشال دو مونتانييه، مستشار الملك في بلاط برلمان بوردو، وأخاه الحميم وصديقه الصدوق، أن يتسلّم عربون صداقة كتبه الموجودة في بوردو،

---

(1) Michel de Montaigne, *Les Essais*, texte établi et annoté par Albert Thibaudet, bibliothèque de la pléiade; [14] ([Paris: Nouvelle revue française, 1937]), livre I, chap. XXVIII, p. 182.

(2) الكاتب بالعدل ج. ريمون، 1563، رقم I/447.

التي يقدّمها هدية له، باستثناء بعض الكتب الحقوقية منها، فهي لقريبه، الابن الشرعي والوريث للمرحوم السيد الرئيس كالفيمون».

بدءاً من عام 1570، قام مونتانييه، بمشاركة روحية فائقة الروعة لصديقه، فنشر قسماً من مؤلفات لا بويسي، وهو يحرص مع ذلك على إغفال النصوص المتعلّقة بالسياسة. واعترف بأنّه وجدها «غاية في الرقّة واللطافة حتى لا يصحّ أن توضع بين يديّ السمِج والأهوَج في هذه المرحلة المقيتة». والحقّ أنّ مؤلفات لا بويسي، من وجوه متعددة لها، تطرح معضلة: إنّ **مقالة العبودية الطوعية** أولاً بحث سياسي يجاور أعمالاً شعرية وأبحاثاً في فقه اللغة. يضاف إلى ذلك أنّ تواريخ تأليف الـ **مقالة** ونشرها يلفّها غموض ليس من اليسير دوماً جلاؤه. وأخيراً، فإنّ إدماج هذا النصّ غير العادي ضمن السياق التاريخي والفكري لزمانه، بالإضافة إلى الطريقة التي استُخدِم بها دائماً في المراحل المضطربة من تاريخ فرنسا تستدعيان الإيضاح.

ولسوف نسعى إلى أن نتقصّى هذه المناطق الثلاث المظلمة التي تحيط بمؤلفات لا بويسي، الواحدة تلو الأخرى، قبل أن نصبّ اهتمامنا على دراسة **مقالة العبودية الطوعية**.

أ ـ مؤلّفات شديدة التنوّع

1 ـ تكشف المخطوطات التي نشرها مونتانييه، في شخص لا بويسي، عن أديب إنسانيّ نهضويّ مكتمل

ذلك أنّ لا بويسي، وقد ترجم **حظيرة الحيوانات النادرة** من تأليف كزينوفون، وعدداً من كتابات بلوتارك ـ **قواعد الزواج** و**رسالة التعزية** التي كتبها بلوتارك إلى زوجته إثر وفاة ابنتهما ـ والفصول

الستة الأولى من **الاقتصاديات** التي كانت تُنسَبُ آنذاك لأرسطو، لا يبدو فقط شديد الاهتمام بقواعد السلوك البيتية، وإنما ينمّ أيضاً عن حبّه الشديد للآداب الكلاسيكية. وليس في ذلك ما يثير الدهشة: إذ كانت تحتلّ مكانة سامية لدى أدباء القرن السادس عشر الموسوعيين، الذين تدرّب في مدرستهم في مرحلة مبكرة جداً، فهل لنا أنّ نذكّر، على سبيل المثال، بالتعلّق الكبير الذي أبداه إراسم (Erasme)، منذ مطلع القرن حيال شيشرون وسينيك، وحِرْصِ لوفيفر ديتابل (Lefèvre d'Etaples) على ترجمة **السياسة** لأرسطو عام 1511، والحماس الورع الذي كان يبدو على مارسيل فيشسين وهو يشرح عام 1546 **الوليمة** لأفلاطون، أو الموهبة التي أظهرها أميو (Amyot) لدى ترجمة كتاب **الحيوات** لبلوتارك في 1559؟... هي على كل حال سِمَة مزدوجة في الطبع والثقافة تبرز عبر العمل الدؤوب الذي استطاع علماء ذلك العصر بالآداب القديمة أن يستعيدوا من خلاله كامل النصوص التي كانت في الغالب مبتورة أو مشوّهة بفعل النُسّاخ. وما كان لا بويسي مفتقراً إلى تلك الاستقامة الفكريّة والنزاهة والتشدّد. وتلك هي المناقب التي برهن عليها، على غرار إراسم[3] الذي كان يُكِنّ له أعظم التقدير، في الملاحظات الفقهية التي دوّنها عام 1557 على هامش **الكراريس الأخلاقية** لبلوتارك. وعلى الرغم من أنّه عمل على الطبعة المهلهلة التي نشرها فروبن (Froben) في مدينة بال (Bâle)، فقد أكثر لا بويسي حيال ذلك النص، من الملاحظات الاشتقاقية والنحوية، وأجرى مقارنات عديدة ما بين الصّيغ اليونانية واللاتينية،

---

(3) انظر: Dietrich Harth, *Philologie und praktische Philosophie, Untersuchungen zum Sprach-und Traditionsverständnis des Erasmus von Rotterdam*, Humanistische Bibliothek. Reihe 1: Abhandlungen; Bd. 11 (München: W. Fink, 1970).

ودرس التلاعب بالألفاظ... ويروي بول بونفون أنّ أرنو دو بيرون (Arnaud du Perron)، الذي باشر الترجمة اللاتينية لتلك **الكراريس**، كان غالباً ما يستعين بنصائح لا بويسي واصفاً إياه بـ «بوديه[*] الثاني في عصرنا»[4].

كذلك ضمّن مونتانييه كتابه **الأبحاث** ـ بل ضمّن، على الأقل، الطبعات الخمس التي نشرت في حياته من 1580 حتى 1588[5] ـ تسعاً وعشرين قصيدة لصديقه لا بويسي من نوع السونيتة. والحق أنّ ذلك لم يكن سوى قسم من أعمال صديقه الشعرية، بالإضافة إلى ثمانٍ وعشرين قصيدة باللاتينية. قام كذلك باقتباس «28 سونيتة بالفرنسية» من النشيد الثاني والثلاثين من ملحمة أريوست (Arioste) بعنوان **رولان في سورة الغضب**.

وهذه القصائد، حسب قول مونتانييه، «فيها شيء يمور حيوية وغلياناً». والحال أنها تعبّر عن اندفاعات شاب عاشق للميثولوجيا القديمة، بالإضافة إلى أنّها مثقلة في الغالب بالذكريات المستقاة من الكتب. ومهما يكن من أمر، فإنّ لا بويسي يعبّر فيها بجلاء عن طريقته هو في أن يكون واحداً من أولئك «المناهضين للبرابرة» الذين تكلّم عنهم إراسم. وحتى حين تحوي قصائده أحياناً صيغة حيادية أو لغة غير شخصية ـ فهي قصائد فتى في السادسة عشرة أو السابعة

(*) غيوم بوديه (1467-1540): علاّمة فرنسي بالآداب الكلاسيكية. نشر دراسة اليونانية في فرنسا، وساهم في تأسيس جامعة كوليج دو فرانس.

(4) Paul Bonnefon, *Montaigne et ses amis, La Boétie, Charron, Mlle de Gournay*, 2 tomes, nouvelle édition [de «Montaigne. L'homme et l'œuvre»] (Paris: A. Colin, 1898), tome I, p. 177.

(5) إذا كانت الطبعة الصادرة بعد الوفاة قد تضمنت عام 1593 تلك **السونيتات** (*Sonnets*)، فإن طبعة 1595 ظهرت خالية منها.

عشرة من عمره ـ فإنها تنمّ في ديباجتها المعقّدة جداً، عن شغف كاتبها بالوضع الإنساني. وهي آية لم يخطئ مونتانييه في تبيّنها.

2 ـ إلا أن شهرة لا بويسي ترتبط بكتابة من نوع مغاير تماماً، وضعها حسب رأي مونتانييه وهو في السادسة عشرة[6] أو الثامنة عشرة[7] ـ أي عام 1546 أو 1548 ـ وأنّ من المرجّح أن يكون تولّى تصحيحها بعد أعوام، حين كان طالباً في جامعة أورليان. يقول مونتانييه: «إنها مقالة أطلق عليها اسم **العبودية الطوعية،** لكنّ الذين جهلوا التسمية عادوا فأطلقوا عليها اسم **ضدّ الفرد.** وقد كتبها بصيغة بحث في المرحلة الأولى من شبابه، تكريماً للحرية ضدّ الطغاة»[8]. لقد ظلّ هذا النصّ الذي يزعم مونتانييه أنّه عومل «بطريقة من البتر، بوصفه موضوعاً مبتذلاً ومطروقاً في ألف موضع في الكتب»[9]، ضمن شكله المخطوط طيلة حياة لا بويسي. إلا أنه بعث بنسخة منه إلى مونتانييه. كان هذا البحث المدرسي المناسبة الأولى لمشاركتهما الفكرية ومنبع صداقتهما[10].

---

(6) Michel de Montaigne, *Livre des Essais de Michel seigneur de Montaigne, divisé en deux parties*, 2 parties en 1 vol., dernière édition... (Lyon: G. La Grange, 1593),

وفقاً لتصحيح بخط مونتانييه.

(7) Michel de Montaigne: *Les Essais de messire Michel seigneur de Montaigne,... livres premier et second*, 2 parties en 1 vol. (Bourdeaux: S. Millanges, 1580), et *Les Essais de Michel, seigneur de Montaigne. Cinquiesme édition augmentée d'un troisiesme livre...* (Paris: Chez Abel Langelier, 1588).

(8) المصدر نفسه، الكتاب 1، الفصل 28، ص 182.

(9) المصدر نفسه، ص 193.

(10) في الطبعة الأولى من كتاب *Les Essais* (الكتاب 1، الفصل 28)، جاء بوح مونتانييه كالآتي: «إني مدين خصوصاً لهذا الموضوع، لا سيما أنه كان الواسطة الأولى لتعارفنا، فقد عرّفني بالكثير من قبل أن عرف لا بويسي وكان صلتي الأولى باسمه».

بيد أنّ مونتانييه، لم ينشر بحث لا بويسي في الطبعة الأولى من **الأبحاث**، التي ظهرت عام 1580 ـ أي بعد سبعة عشر عاماً من وفاة لا بويسي[11]. بل يبدو أنّ المخطوط الأصلي الذي كان قد اؤتُمِن عليه قد ضاع، فهل ما يدعو إلى وضع ذلك المخطوط بين أيدي الجمهور، مادامت «تتناقّله منذ زمن طويل أيدي الناس العاقلين»؟[12] والواقع أنّ **المقالة** قد عرفت شهرة استثنائية، بفضل الأحداث التي هزّت المملكة الفرنسية بعد وفاة لا بويسي، إلى حدّ أن كاتبها ساعة كان يجهد في كتابة موضوع إنشائي مدرسي بليغ، يعبّر فيه عن حماسة شبابه، ما كان يسعى إليها ولم تخطر بباله. لقد أضحى لا بويسي على الرغم منه وبسرعة فائقة، فيلسوفاً سياسياً، منحه التزامه المثالي شهرة مازالت تتواصل حتى أيامنا.

أما أن يكون مونتانييه قد تمنّع عن نشر الصفحات التي صاغها صديقه الشاب «تكريماً للحرية ضدّ الطغاة»، فيمكن أن يجد ما يبرّره في الحذر الذي كان يتطلّبه مُناخ فقدان الأمن في فرنسا، في حدود عام 1570. ويشرح مونتانييه ذلك بكل وضوح: «لأنني وجدتُ أنّ هذا المؤلّف الذي كان قد سُلّط عليه الضوء، ولغايات ضارّة، من قبل الذين يسعون لتعكير حالة شرطتنا، من غير أن يهتموا بمسألة إصلاحها، وقد خلطوا بينه وبين كتابات أخرى من وضعهم، آثرتُ الإبقاء عليه هنا»[13]. والواقع أنّ رسالة هجاء باللاتينية فالفرنسية ظهرت في عام 1574،

---

(11) نلاحظ أنّه لم يَنشُر كذلك: *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562.*

(12) Montaigne, *Les Essais de messire Michel seigneur de Montaigne*, livre I, chap. XXVIII, p. 182.

(13) المصدر نفسه، ص 193.

في كل من بال وأيدنبورغ، وكانت «على شكل حوارات» باسم أوسيب فيلاديلف كوسموبوليت، وذات عنوان استفزازي: **منبّه الفرنسيين وجيرانهم**[14]. والرسالة الهجائية التي نشرت بعد شهور قلائل من مذبحة سان بارتلمي، عنيفة يرمي مؤلّفها إلى جعل شعوب أوروبا[15] تدرك خطورة الأحداث في فرنسا. أما الصفحات الأخيرة من **الحوار الثاني**، المؤلف من جزء من نصّ لا بويسي[16]، معدّلاً بعض التعديل، فيظهر بكل وضوح إلامَ يرمي الذين قاموا بتأليفه. كانت لهجة الأهجية الموجهة إلى ملك فرنسا وإلى أمه في آن معاً عنيفة إلى الحدّ الأقصى، فحميّا الغضب الذي يعتمل في نفوس المؤلفين تجاوزت بكثير اللهجات الجريئة لـ **فرانكو ـ غاليا** من تأليف هوتمان[17] وحتى من السخط الذي أعرب عنه نصّ **الادّعاء ضدّ الطغاة**[18]. وكانت المواقف العدائية من الأمير لا هوادة فيها. وقد رغب المؤلفون،

---

(14) الحقيقة أنّ تلك الرسالة قد جرت صياغتها جماعياً كما حال الأهجية مينيبيه (*Satire Ménippée*) وتتناول الشؤون الملحّة الراهنة. لنشر إلى إعادة طباعة طبعة إدينبورغ: Nicolas Barnaud, *Le Réveille-matin des françois, et de leurs voisins; [dialogue second du réveille matin des françois, et de leurs voisins]*, 2 vols. en 1 composé par Eusèbe Philadelphe, cosmopolite [i.e. Nicolas Barnaud], en forme de dialogues (Paris: EDHIS, 1977).

(15) أُهديَ العملُ إلى ملكة إنجلترا. أما الطبعة اللاتينية، فتوجّهت للشعب في بولونيا خاصة.

(16) انظر الملحق، ص 189 من هذا الكتاب.

(17) ظهرت الترجمة الفرنسية لـ *Franco-Gallia* في كولونيا عام 1574: François Hotman, *La Gaule francoise de François Hotoman = Franco-Gallia*, nouvellement trad. de latin en français [par S. Goulart] (Cologne: Hierome Bertulphe, 1574), وأعيد طباعتها في إدينبورغ عام 1977.

(18) يعود تاريخ *Vindiciae contra Tyrannos* لعام 1579، وظهرت ترجمة النص بالفرنسية باسم جونيوس بروتوس في 1581: Stephanus Junius Brutus, *De La* =

وهم يُلحِقون بأهجيتهم بعض المقاطع من مقالة لا بويسي، من غير تسميته، اعتباره محرّضاً للأفكار المعارضة والهدم السياسي. وقد اندرجت **مقالة العبودية الطوعية** بعملهم ذاك ضمن سياق جداليّ ونضالي. أما في عام 1576، فقد نشر القسّ البروتستانتي سيمون غولار، بقصد مماثل، **مذكّرات دولة فرنسا تحت حكم شارل التاسع**[19]، فأورد في المجلد الثالث، بحث لا بويسي[20] بشكل مطوّل أكثر هذه المرّة، لكن ليس بأكمله. ولم يُذكَرِ اسمُ المؤلف. إلا أنّ نصّ لا بويسي أضحى بعد النشر هذا، نصاً كفاحياً شبيهاً بالأهجيات البروتستانتية أو الكاثوليكية، التي يبدو أنه سيواكبها من الآن فصاعداً. ونقع على ملاحظة مغفلة الاسم ومكتوبة باليد، بتاريخ 22 شباط/ فبراير 1602، وهي لاتزال مقروءة على النسخة المحفوظة في المكتبة الوطنية، تشير بوضوح إلى الدلالة التي كانت تُنسَب آنذاك لنصّ لا بويسي: «محرّض ومثير للفتن ضدّ الملكية».

كانت الرغبة في الجدل لدى الناشرين على درجة من القوة

= *Puissance légitime du prince sur le peuple, et du peuple sur le prince, traité très-utile et digne de lecture en ce temps,* escrit en latin par Estienne Iunius Brutus, et nouvellement traduit en françois ([Geneva: s. n.], 1581).

(19) العنوان الكامل هو: *Les Mémoires de l'estat de France sous Charles neufiesme, contenants les choses plus notables, faites et publiées tant par les catholiques que par ceux de la religion, depuis le troisiesme édit de pacification fait au mois d'aoust 1570, jusques au règne de Henry troisiesme,*

وقد ظهرت طبعة ثانية في ميدلبورغ عام 1578 وثالثة فرابعة في 1579. انظر: Léonard Chester Jones, *Simon Goulart, sa vie et son oeuvre, 1543-1628, thèse* (Genève: A. Kündig, 1916).

(20) تعود الطبعة الأولى من المجلّد 3 لعام 1577. ويقع نص لا بويسي من ص 83 إلى 99.

والوضوح حتى إنّ **مقالة العبودية الطوعية**، على نحو ما يذكّرنا به مونتانييه في كتابه **الأبحاث**، «دُعيتْ حرفياً **ضدّ الفرد**»[21]. وعلى ذلك لم يتأخّر اعتبار لا بويسي واحداً من أولئك الكتّاب الذين سوف يطلق عليهم باركلي، بسبب تبشيريّتهم الموجهة ضد السلطة المطلقة للملوك، تسمية «مناهضو الملوك» (موناركوماك).

وهكذا صار من شأن مقالة لا بويسي أن تبدو خلال مراحل متتالية، في نظر الأجيال اللاحقة، أشبه بهمّ سياسي شديد، ذي نتائج خطيرة. والسؤال المطروح أن نعرف هل العزم على المعارضة الذي يُنسَب في الغالب إلى لا بويسي مطابق تمام المطابقة للنيات التي كان الطالب الشاب يدسّها في ذلك البحث حيث يستشفّ إجلال الأبطال القدامى بفضل بلاغة متكلّفة، فهل كان لدى لا بويسي برنامج سياسي ليضع في خدمته بلاغة مكتملة؟ أم أنّه لم يواجه المشكلات السياسية إلا بصفته أديباً ذا نزعة إنسانية (Humaniste)؟ وهل كانت نزعته الإنسانية قائمة على حب الأدباء القدامى أم على حب الإنسان؟... إنّ هذه المسائل ذات حساسية، لا لأنها تثير تساؤلات حول التفاسير التي انهمك بها معظم ناشري المقالة فحسب، بل لأنّها تُحيل إلى أقوال كاتب كان بوسعه أن يقول: أتقدّم مسحوراً ... ولا يمكن البتّ بها إذاً إلا إذا أتاحت قراءة متأنّية للنص، اكتشاف الروح من وراء السطور.

ب ـ مسائل تأريخ

أياً كان مصير **مقالة العبودية الطوعية**، في زمانها وفي الأزمنة

---

(21) Montaigne, *Les Essais de messire Michel seigneur de Montaigne*, livre I, chap. XXVIII, p. 182.

اللاحقة، فإنّ نصّ لا بويسي لم يمرّ مِن غير أن يطرح معضلاتٍ حتى صار الكلام يدور عن «اللغز **ضد الفرد**»[22]. لا يسعنا إذاً، قبل أن نستنطقه حول معناه الفلسفي ومداه السياسي، أن نُنَحّيَ جانباً التساؤلَ المزدوج حول التأريخ الزمني المتعلّق من جهة بتاريخ صياغة النص، ومن جهة أخرى بمراحل انتشاره، فكل ما له علاقة بهاتين النقطتين، كان موضوع جدال.

1 ـ يظل تاريخ تأليف **المقالة** حتى اليوم غير مؤكّد. والمسألة على درجة من التعقيد حتى إنّها استدعت القيام بعدد من أعمال البحث وأثارت لدى المتبحّرين في العلوم جدالات حادة جداً ومبلبلة.

ويسعنا بكل تأكيد أن نصغي إلى شهادة مونتانييه، حول هذه المسألة، فقد أعلن في طبعتي **الأبحاث** في 1580 و1588، لدى حديثه عن كتيّب لا بويسي: «كتبه بصيغة بحث، في المرحلة الأولى من شبابه، ولمّا يبلغ الثامنة عشرة من العمر». أما في الطبعات اللاحقة التي أقامت اعتباراً لتصحيحات المؤلّف لـ **نسخة بوردو**، فنقرأ: «لكن لنستمع إلى هذا الفتى ابن السادسة عشرة وهو يتكلم»[23]... وبوقوفنا على هذه المعلومات، نسلّم بأن لا بويسي دبّج **مقالة العبودية الطوعية** في 1546 أو في 1548، فيكون لا بويسي قد عالج موضوعه «في صباه» والفروق التي يوردها مونتانييه حول

(22) العبارة هي عنوان إضافي لمؤلَّف د. أرمانغو: Arthur Armaingaud, *Montaigne pamphlétaire. L'Enigme du «contr'un»* (Paris: Hachette, 1910), وتطلِق طبعة لابليني على دراستها: E. Lablénie, «L'Enigne de la servitude volontaire,» *Revue du XVIe siècle*, tome XVII (1930).

(23) Montaigne, Ibid., p. 193.

هذه النقطة ليست كبيرة الأهمية[24]. ومع ذلك فقد أثارت جدلاً قد لا يكون نزاع تنقيبٍ علميّ فحسب، فالجدل هذا ناجم عن أسباب ذات طبيعة نفسية، وظرفية حتماً، إلا أننا إذا اعتمدنا النقد الداخلي للنص، نجدها ذات مغزى.

لقد أمكن في الواقع، ومهما يكن نضج لا بويسي المبْكِر، رصدُ: «كمية الملاحظات والنوادر والأفكار» التي حُشدت في المقالة، والتي تفترض «سناً أكبر» و«مزيداً من النضج والتجربة» وهو ما لا يمكن أن يتوفّر لفتى في السادسة عشرة بل حتى في الثامنة عشرة[25]. أليس علينا إذاً أن نسلّم بما يرى ف. كومب من أنّ لا بويسي ربما كان في السادسة عشرة فقط أو الثامنة عشرة حين نشأت في ذهنه فكرة بحثه، حتى إنّه دوّن بعض الخطوط الأولية، «لكنّ الأكيد أنّه كان قد بلغ سنّ الرجولة حين وضع اللمسة الأخيرة عليه»[26].

إنّ الفكرة مثيرة للاهتمام ولاسيّما أنّها تلزمنا بأنْ نتفحّص أطروحة جاك أوغست دو تو (Jacques-Auguste de Thou) الذي كان صديقاً لمونتانييه وعرف الأواصر التي كانت تربطه بلا بويسي، فالأطروحة تلك تعيدنا إلى عام 1548 حين ثار أهالي بوردو ضدّ الضرائب الباهظة التي قصمت ظهورهم، فيروي المؤرّخ في كتابه

---

(24) انظر: Fernand Demeure, «Montaigne et la Boétie,» *Mercure de France* (1er juillet 1933).

(25) «ليست السادسة عشرة ولا حتى الثامنة عشرة هي سن عثور المرء على فتاة أحلامه... عما انقضى من حياته» أو عن «أشعار نُظمت سابقاً»، هي الملاحظة التي يسوقها ف. كومب، في: François Combes, *Essai sur les idées politiques de Montaigne et La Boétie* (Bordeaux: H. Duthu, 1882), pp. 21 et 22.

(26) المصدر نفسه، ص 25.

تاريخ عصره[27]، معلومات ثمينة حول «تمرّد ضريبة الملح»[28] التي أثارت جنوب فرنسا كلّه إثارة عنيفة. علماً أنّ المنطقة كانت شديدة الاضطراب منذ قرنين اثنين. لقد تفجّرت الاضطرابات في لاروشيل حيث قابل الناس باستياء عنيف، فرضَ ضريبة على الملح الذي كان مُعفىً من الضرائب حتى ذلك الحين. وانتقل التمرّد سريعاً من الإقليم البحري إلى المناطق الزراعية، فمسألة الإعفاءات أضحت بسرعة مبرراً وأضحى التمرّد الضريبي تمرّداً اجتماعياً. وطال التمرّد منطقتي شارانت وبوردو، فشكّل الفلاحون ميليشيات لم تقتصر مهمتها على القضاء على جباة ضرائب الملح، بل التصدي فوق ذلك، وأينما كان، للنبلاء والأغنياء. ودخل الفلاحون الغاضبون، في آب/ أغسطس 1548 إلى بوردو. وكانت بلدية المدينة، التي يدعونها جوراند (Jurande)، مشكّلة من بورجوازيين غير مؤيدين للفلاحين، بل كانوا بالأحرى يخافونهم، فاستعانت بالملك هنري الثاني في منطقة البيمون، حيث كان مقيماً آنذاك، فأرسل إلى الأكيتين بعشرة آلاف عسكري. وقد كُلِّف الجيش، وكان بإمرة القائد الأعلى للجيوش دو مونتمورنسي، بمعاقبة المتمرّدين، فقام مونتمورنسي بإلغاء كل الإعفاءات وأصدر مرسوماً بحلّ التشكيلات التنظيمية في المدينة كافة. وبما أنّ المتمرّدين كانوا قد قتلوا مونان، وكيل الملك ونسيب مونتمورنسي، ثم ألقوا بجثته في حفرة من غير أن يدفنوه، فقد أرغمهم القائد الأعلى على استخراج جثته بأيديهم وعاقب

(27) بدأ دي تو، المولود عام 1553، بكتابة *Histoire de son temps* في عام 1581. وقد نُشِر في باريس عام 1604 باللاتينية تحت عنوان: *J A Thuani Historiarum sui temporis*؛ وظهرت ترجمة له في لندن عام 1734 بعنوان *Histoire universelle*.

(28) حول تاريخ هذا التمرّد، انظر: Stéphane Claude Gigon, *Contribution à l'histoire de l'impôt sous l'ancien régime: La Révolte de la gabelle en Guyenne, 1548-1549* (Paris: H. Champion, 1906).

بالإعدام «مئة وخمسين شخصاً من عامة الشعب».

وليس مؤكّداً البتّة أن يكون لا بويسي شاهد عيان على تلك الأحداث، إلا أنّ كلّ ما يتعلّق بإقليم البيريغور (Périgord) أو بوردو كان يمسّه في الصميم، فمن المعقول تماماً أنْ تكون المحاكمات والأحكام قد أثارت سخطاً عميقاً في نفسه وأنّ التداعي الذي لا ينثني للتمرّد ولعمليات الثأر ولّد تمرّدات جديدة جعلته يجري مقاربات ما بين الوضع الراهن وبين أحداث تاريخية زودته بها ثقافته. بيد أنّ **مقالة العبودية الطوعية** لا تتضمّن أدنى إشارة إلى تمرّد ضرائب الملح. كما أننا لا نقع فيها على أي تلميح حتى بشكل مموّه إلى أحداث بعينها في زمانه. أما مونتانييه فلا يشير إلى المسألة بكلمة، فتبقى شهادة دو تو التي ستقودنا على الأكثر إلى الاعتقاد بأنّ لا بويسي، الذي تأثّر أشدّ التأثر بهياج شعبي ما كان بوسعه أن يتجاهله، قد أحلّ الحدث في سياق أوسع بكثير من الخلل السياسي والاجتماعي، الذي سعى لأن يتفهّم أسبابه. كان بوسعه وهو في الثامنة عشرة ـ وهذا ما يوحي به ليون فوجير (Léon Feugère) متابعاً دو تو ومدوّن الأحداث دو لورب[29] (De Lurbe) من بوردو ـ أن يرسم تحت تأثير الانفعال المخطط الأول للبحث، ليقوم في ما بعد، أي في حدود 1553ـ 1555، حين كان طالباً في أورليان، بتنقيحه وإعادة صياغته، مستعيناً بالعلم الجديد الذي اكتسبه ليغدو كاتباً

(29) Léon Feugère, *Etienne de la Boétie, ami de Montaigne; étude sur sa vie et ses ouvrages, précédée d'un coup d'oeil sur les origines de la littérature française* (Paris: Labitte, 1845).

وقد نشر لابيت أيضاً، وللمرة الأولى، أعمال لا بويسي الكاملة: Etienne de La Boétie, *Oeuvres complètes d'Estienne de la Boëtie*, réunies pour la première fois et publiées avec des notes, par Léon Feugère (Paris: J. Delalain, 1846).

سياسياً، ولاسيما بالدروس التي أخذها عن رئيس الجامعة آن دُو بور.

ينبغي لهذه الفرضية إذا اعتبرنا أنها معقولة أن تقودنا إلى أبعد لنقبل بزعم د. أرمنغو الذي أكّد في عام[30] 1910، أنّ مونتانييه نفسه هو الذي وضع جُلّ كتاب **ضد الفرد**؟ ومنذ عام 1906 دعم الكاتب نفسه، في مقالين اثنين نُشِرا في **المجلّة السياسية والبرلمانية**، الأطروحة التي ترى أنّ مونتانييه هو الذي كتب **مقالة العبودية الطوعية**، ثم نسبها إلى صديقه. ويسوق دليلاً على ذلك أنّ النصّ يورد «أحداثاً لاحقة لموت لا بويسي»[31] ويشكّل هجوماً ضدّ طغيان الملك هنري الثالث، ذلك «الرُّجَيْل» الذي حكم من عام 1574 حتى 1589، والذي ما كان بوسع لا بويسي أن يعرفه.

لا يسعنا الدخول هنا في تفاصيل جدال[32] كان يخبت وينبعث من جديد مرّات كثيرة[33]. ولنقف عند الإشارة إلى أنّ كلاً من

---

(30) Arthur Armaingaud, *Montaigne pamphlétaire. L'Enigme de «contr'un».*

(31) المصدر نفسه، ص 9.

(32) بشأن هذا الجدال، انظر: Jean Plattard, *Etat présent des études sur Montaigne*, études françaises; 36. cahier (Paris: Société d'édition «Les Belles lettres», [1935]), pp. 16 sqq.

(33) فلْنذكر بعض الكتّاب الذين عارضوا أطروحة د. أرمانغو: Paul Bennefon, *Revue politique et parlementaire* (janvier 1907); Pierre Villey, «Le Véritable auteur du 'discours de la servitude volontaire': Montaigne ou la Boétié,» *Revue d'histoire littéraire de la France* (oct-déc. 1906), paru en fév. 1907, et Fortunat Strowski, *Revue philomathique de Bordeaux et du Sud-Ouest* (février 1907).

ونضيف أيضاً راينهولد ديتسايميريس، في مذكّرة إلى أكاديمية العلوم والآداب في بوردو: Reinhold Dezeimeris, *Sur L'Objectif réel du discours d'Estienne de La Boëtie de la servitude volontaire, remarques nouvelles*, extrait des «actes de l'académie des sciences, belles-lettres et arts de Bordeaux». Séance du 7 mars 1907 =

ب. فيللي وب. بونفون، قد دحض بصورة نهائية أطروحة أرمنغو، على الرغم من ثبات هذا الأخير على مواقفه. ليس مستحيلاً على كلّ حال أن يكون مونتانييه قد أدخل إلى مخطوط صديقه فقرات لا يستهان بها. وعليه فليس مستبعداً، وفقاً لملاحظة فيللي[34]، أن يكون مونتانييه قد أدخل بعض التعديلات، وهو يقرأ بحث لا بويسي ثم يعيد قراءته ـ أو سمح «تواطؤاً» بإدخالها ـ على النص الأصلي. ويمكن لتلك التعديلات أن تكون طرأت تحت تأثير تفكيره الشخصي بأحداث سان بارتلمي التي ما كان مقدّراً للا بويسي أن يعرفها، إلا أنّ حساسيته كانت تستشعر طابعها المأسوي في مناخ التعصّب، الذي طالما شجبه هو وميشال دو لوبيتال. وعلى كلّ حال يذكر علامة إيطالي هو جاكوبو كوربينيللي، أنّه شاهد عام 1570 مخطوط **مقالة** لا بويسي[35]، وذلك ما يَستبعِد تدبيجاً لاحقاً قام به مونتانييه. يبقى

= (Bordeaux: Impr. de G. Gounouilhou, 1907); H. Barckhausen, *Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde* (mars-avril 1909), et Lablénie, «L'Enigne de la servitude volontaire».

وقد ردّ د. أرمانغو على معارضيه: Arthur Armaingaud: *La Boétie, Montaigne et le «Contr'un». Réponse à M. R. Dezeimeris*, extrait de la 'Revue philomathique', décembre 1907 (Bordeaux: Impr. de G. Gounouilhou, 1907); *La Boétie, Montaigne et le contr'un; Réponse à P. Bonnefon* (Paris: Revue politique et parlementaire, [1907]); *La Boétie, Montaigne et le contr'un. Réponse à M. P. Villey et réplique à M. Bonnefon* (Paris: Armand Colin, 1909), et *A Propos du «contr'un»: Réponse à M. H. Barckhausen* (Bordeaux: Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde, 1909)

(34) Pierre Villey, *Revue d'histoire littéraire de la France* (oct.-déc. 1906), p. 729.

(35) Rita Calderini De-Marchi, *Jacopo Corbinelli et les Erudits français, d'après la correspondance inédite Corbinelli-Pinelli (1566-1587)* (Milano: U. Hoepli, 1914).

أنّ قيام مونتانييه، بنشر نص خِطير سياسياً، باسم صديقه، إنّما يشكّل قلّة أمانة وعدم استقامة يصعب تصديقهما .

وحتى لو كانت **مقالة العبودية الطوعية** تنطوي على سر ما، فمن الخير لنا أن نقبل بأنّ مؤلّف لا بويسي إنّما هو مؤلّفه وأنّه قد بدأ بوضعه في مرحلة فتوّته، وأنّه عمد في ما بعد إلى تعديله[36]، وأنّ مونتانييه بحرصه الشديد على صداقة لا تُنسى، لم يُدخِل سوى تعديلات ضئيلة لا تمسّ استقلال لا بويسي الفكري بشيء على الإطلاق.

2 ـ لم يجرِ مع ذلك إيجاد حلٍّ لكل مسائل التسلسل الزمني المتعلّقة بالمقالة، ليس لأنّ تاريخ تأليف النصّ يظلّ فقط مشوباً بالشكوك، بل لأنّ نشر العمل محاطٌ أيضاً بهالة ضبابية.

ولا جرم أنّ بوسعنا التذكير هنا بأن مونتانييه المؤتمن عن طريق الوصية عام 1563، على مؤلّفات صديقه الشاب، قد أجّل نشر أيّ منها، ولاسيّما **المقالة**، التي يمكن أن تختلط بكتابات مُغرِضة ينشرها كتّابٌ يسعَون لزعزعة النظام العام. والواقع أنّ مونتانييه، الذي استقال من منصبه القضائي، قرّر في آب/ أغسطس 1570، أن يحمل إلى باريس مخطوطات صديقه وأنْ يطبعها عند فريدريك موريل. إلا أنه استثنى من مشروعه مخطوطين اثنين: **مقالة العبودية الطوعية وبعض**

---

(36) لا يتناول التلميح إلى ملك فرنسا، ضمن هذه الشروط، الملك هنري الثالث كما يؤكّد د. أرمانغو، بل شارل التاسع. زِدْ أنّ المؤلَّف يتضمّن ملاحظات خاصة بأعمال شعراء لابلياد ومشاريعهم لم تكن عُرِفت بعد في 1546 ولا حتى في 1558 : **غنائيات** (*Odes*) رونسار ودو بلاي، **وقصائد العشق** (*Amours*) للشاعر بابيف (Baïf) التي لم تظهر إلا بعد 1550، بل 1552. ينبغي التسليم إذاً بأنّ لا بويسي ما كان بوسعه أن يكتب على الأقل المقطع المتعلّق بالشعر الفرنسي إلا في الوقت الذي كان فيه طالباً يدرس الحقوق في جامعة أورليان.

المذكّرات عن قلاقلنا بشأن منشور كانون الثاني/ يناير1562، إذ قدّر أنّ من غير الحكمة نشرها في «مثل هذه المرحلة الرديئة»[37]. ويحيط التمهيد القارىء علماً، في مطلع مجلّد مؤلّفات لا بويسي، بوجود المقالة. وحين أشار دو تو بدوره إلى هذا النص، استقى المعلومة من مونتانييه، إلا أنّه ليس من وجود عملياً لبحث لا بويسي، لا في ديوان **أشعار فرنسية للمرحوم إتيين دو لا بويسي** ولا في **ديوان مجموعة الترجمات** الذي سبقه[38]، وقد ظهر الاثنان عام 1571. كان ينبغي أن تشكّل **المقالة** مركز التأمّل في طبعة **الأبحاث** الأولى (**أبحاث مونتانييه**) عام 1580، لكن لم تجد لها من مكان أيضاً، فقد ورد وصفها، انتقاصاً، كما زُعم، بأنّها كلام يعتمد البلاغة الخطابية، واستُعيض عنها بتسع وعشرين سونيتة من نظم لا بويسي.

ومع ذلك فقد حظيت **مقالة العبودية الطوعية** بشهرة واسعة في ذلك التاريخ، فأضحت بحثاً «يتناقله منذ زمن طويل أهل الفكر»[39]. والواقع أنّ بعض الناشرين البروتستانت قد أخذوا علماً بالنص، والأرجح أنّهم اطلعوا عليه، وربما كان ذلك، كما سوف نرى

---

(37) وردت هذه الملاحظة في التنبيه الذي استُهِلّ به مجلّد أعمال لا بويسي، في 10 آب/ أغسطس 1570.

(38) *Vers françois de feu Estienne de la Boétie, conseiller du roy en sa court de parlement à Bordeaux* (Paris: F. Morel, 1571).

هذا الكتيّب من تسع عشرة ورقة أُضيف إلى مجلّد آخر يتضمّن ترجمات لبويسي (*La Ménagerie* لـ كزينوفون، *Les Règles de marriage* لـ بلوتارك، *Lettre de consolation* من بلوتارك إلى زوجته. وتتضمّن تلك الأوراق 25 سونيتة (*Sonnets*)، وقصيدة (*chanson*)» وترجمة (*Orlando fusioso*). ويبدأ الكتاب برسالة من مونتانييه إلى م. دو فوا بتاريخ أول أيلول/ سبتمبر 1570.

(39) Montaigne, *Les Essais de messire Michel seigneur de Montaigne*, livre I, chap. XXVIII, p. 182.

لاحقاً، عن طريق أحد زملاء لا بويسي. وقد أُدمج النصّ جزئياً على الأقل في الصفحات الأخيرة من **المنبّه**. أما في عام 1576 فقد خرج سيمون غولار (Simon Goulart) الكالفيني المقيم في جنيف، بصيغة أكمل وأقرب إلى الحقيقة تقريباً، فأنزلها في كتاب **مذكرات الأقاليم الفرنسية في ظلّ حكم شارل التاسع**. وهنالك ظهر عنوان **ضدّ الفرد** للمرّة الأولى. والكتاب عبارة عن مجموعة من الأهاجي. وقد أحدث ضجة حقيقية. ذلك أنّه طُبع في جنيف أولاً، ثم أعيدت طباعته عامَيْ 1577 و1578 في هولندا، في ميدلبورغ، مما حقق لنصّ لا بويسي انتشاراً واسعاً جداً. ولا ريب في أنّه لمما يُثير الاهتمام أن نعرف كيف تمكّن البروتستانت من حيازة المقال مادام المخطوط قد أُودِع لدى مونتانييه، فيسوق بونفون فرضية[40] حول هذه النقطة. كان أحد زملاء لا بويسي، واسمه لامبير دانو، قد أصغى إلى زميله في حدود عام 1553، وهو يبوح له بكتابة المخطوط، أثناء مناقشات جمعتهما في حدائق ملحقة بمنزل عمّه على شاطىء نهر اللوار. وكان الشابان في عداد طلاب آن دُو بور، الذي أتينا على ذكر مدى تأثيره في تلاميذه في جامعة أورليان. أما دانو الذي اعتنق المذهب البروتستانتي، بعد إعدام آن دو بور، فقد كشف لأصدقائه الكالفينيين عن مضمون بحث لا بويسي. وهكذا أمكن للنصّ أن يجد له مكاناً صحيحاً وكاملاً إلى حدّ ما، في البيانات السياسية التي ظهرت إلى العلن بعد مذبحة سان بارتلمي. ولقد أُحيطت فرضية بونفون بالشكّ من د. أرمانغو[41]، أما جلاء هذه النقطة، فأمر يصعب تحقيقه. يبقى

(40) Paul Bonnefon, *Estienne de La Boétie, sa vie, ses ouvrages et ses relations avec Montaigne* (Bordeaux: P. Chollet, 1888), p. 58.

(41) Armaingaud, *Montaigne pamphlétaire. L'Enigme de «contr'un»*, pp. 48-49.

أنّ الأمر الأكيد ـ والذي كان مونتانييه على صواب تام وهو يشير إليه ـ أنّ **مقالة العبودية الطوعية** قد حظيت بدءاً من عام 1580 بشهرة لا جدال فيها.

ويبدو من جهة أخرى، أنّ المخطوط الأصلي الذي كان بحوزة مونتانييه، قد نُسِخ مرّتين على الأقل، ومن دون تغييرات عملياً، من قبل صديقيه هنري دو ميسم وكلود دوبوي. ولقد وقع نظر العلامة كوربينيللي على واحدة من تلك النسخ عام 1570. لكننا نجهل بعد ذلك كلّه ما قد حصل في القرن السادس عشر سواء بالنسبة إلى المخطوط الأصلي أم للنُّسَخ. ويبدو أنّ المخطوط الأصلي قد فقِد نهائياً. أما النسختان الاثنتان، فقد عُثر عليهما في القرن التاسع عشر، في حين طُبِعت تلك التي تُدعى عموماً بـ «نسخة دو ميسم»[42] من قبل ج. ف. باين[43] عام 1853.

لقد عرف بحث لا بويسي حتى هذا التاريخ نجاحاً شديد التنوّع، فيقول بونفون بحق إنّ شهرة **مقالة العبودية الطوعية** قد «وُلدت مع الإضرابات والقلاقل، فكَبُرت معها، انقضت بانقضائها»، فلا يبدو أن القرن السابع عشر قد علّق عليها كبير أهميّة: من المؤكّد آنذاك أنّ الحكم المطلق لكل من ريشليو ولويس الرابع عشر قد حقق النصر، فالعقيدة من لوازو إلى بوسويه، مروراً بكل من كاردان لوبريه وريشليو، أو بتطورها ضمن الخط الذي رسمه غروتيوس ولدى فقهاء الحق الطبيعي، دافعت على الدوام، وعلى الرغم من بعض التفاصيل

(42) محفوظة في أرشيف المكتبة الوطنية الفرنسية، تحت رقم 811.

(43) Jean-François Payen, *Notice bio-bibliographique sur La* Boétie, l'ami de Montaigne, suivie de la servitude volontaire, donnée pour la première fois selon le vrai texte de l'auteur, d'après un manuscrit contemporain et authentique (Paris: Firmin-Didot, 1853).

الدقيقة عن أطروحة السلطة الملكية المطلقة.

وفضلا عَن ذلك، فإنّ **المقالة** نصّ نادر، يسعى وراءه فقط هواة جمع *الكتب النادرة أو الفضوليون فكرياً. في عام 1665 ظهر* في باريس نفسها، كتاب مغْفـَل، تتأجّج بين دفّتيه نبرات قريبة من نبرات لا بويسي. والمقصود في الواقع كتاب **تضرّع الكونت جان ـ لوي دو فييسك**، وهو نصّ كتبه في الواقع كاردينال ريتس[44]، جان فرانسوا بول دو غوندي، عام 1663. وفي ذلك الكتاب الحاد، حيث يزمجر الهوى والطموح، يبدو هذا المتآمر بالفطرة حسبما وصفوه، «وكأنه نبيّ نفسه» وهو يسير إلى هلاكه. والحق أنّ الصفاقة، لدى ذلك السياسي الماكر، ينبغي أنْ تؤخَذ على محمل الجِد، فقد صرّح قائلاً: «هنالك أوقات ينبغي على المرء فيها أنْ يبدّل انتماءه باستمرار إنْ شاء أنْ يظلّ مخلصاً لآرائه». من الواضح أنّ لهجة **ضد الفرد** ما كانت لتضيره كما أنّ ريشة بول دو غوندي ما كانت لتخشى الخلط بين تاسيت ومكيافيللي ولا بويسي. يبقى أنّ ذلك النصّ الذي يعود إلى عهد الصبا، وهو الأقلّ شهرة بكثير من مذكرات الكاردينال، لا يكفي لإثارة الفضول حيال **مقالة العبودية الطوعية**. وحتى إنّ تالمان دو ريو يروي في كتابه **الحكايات الصغيرة**، أنّ ريشليو قد اضطر، أيام كَتَبَ بول دو غوندي **تضرّع الكونت دو فييسك** أنْ يشتري من صاحب مكتبة ماكر، وبسعر باهظ، كُتَيّب لا بويسي الذي عزّ العثور عليه.

---

(44) نُشِر **تضرّع الكونت دو فييسك** ملحقاً بـ **مذكّرات** كاردينال ريتس في: Jean-François Paul de Gondi Retz, *Cardinal de Retz. Mémoires. La Conjuration du comte Jean-Louis de Fiesque. Pamphlets...*, bibliothèque de la pléiade; 53, textes présentés et annotés par Maurice Allem et Edith Thomas, [nouvelle édition] ([Paris]: Gallimard, 1968).

ومقابل ذلك، فإنّ إعادة طباعة **الأبحاث** لمونتانييه في عام 1727، من قبل بيار كوست[45]، حملت عند نهاية سونيتات لا بويسي التسع والعشرين[46]، **مقالة العبودية الطوعية** أو **ضد الفرد**[47]. إن نص المقالة هو نص **مذكرات أقاليم فرنسا** ويبدو كأنّه ظاهرة ثانوية من أعمال مونتانييه ولا يبدو أنه يتمتّع بأي استقلال أدبي ناهيك بالسياسي. وفي ذلك العام نفسه 1727 أُعيد طبعُ المؤلَّف، في جنيف وفي لندن عامي 1739 و1745. وهنالك، حتى في باريس، طبعة أخرى من عام 1740، وقد طُبعت بسبب المقالة تحديداً، من غير الحصول على إذن من المراقبين الملكيين. وقد ساهمت تلك الطبعات المتعددة في نشر نصّ لا بويسي، الذيَ ظهرت له ترجمة بالإنجليزية في لندن عام 1735[48].

ينبغي مع ذلك أن ننتظر المرحلة الثورية لنرى كتاب لا بويسي يبرز من جديد، أو لنرى على الأقل تجلّي الإلهام الذي ساد فيه. إنّ الصيت الراسخ الذي يُنسَب إلى ذلك النص، يمكن تفسيره بالتقارب الفكري الذي يتجاوز كلاسيكية القرن السابع عشر العقلانية، ليقيم رابطاً ما بين فكر القرن الثامن عشر وفكر القرن السادس عشر، فهو يُعتبر بياناً سياسياً، «متمرّداً على الملكية» تمرّداً

(45) ظهرت هذه الطبعة بخمسة مجلّدات: Michel de Montaigne, *Les Essais de Michel, seigneur de Montaigne*, 5 vols., donnez sur les éditions les plus anciennes et les plus correctes, augmentez de plusieurs lettres de l'auteur... avec des notes... par Pierre Coste, nouvelle édition (La Haye: P. Gosse et J. Neaulme, 1727).

(46) Etienne de La Boétie, «XXIX Sonnets,» dans: Montaigne, *Les Essais de Michel, seigneur de Montaigne*, tome V, pp. 55-73.

(47) «Discours de la servitude volontaire ou contr'un,» dans: Montaigne, Ibid., pp. 74-136.

(48) في المتحف البريطاني نسخة من هذا المؤلَّف النادر.

حقيقياً. وفضلاً عن ذلك، يعود ليظهر ثلاث مرات، ظهوراً علنياً إلى حدٍ ما، بين عامي 1789 و1792، فقد نشر عام 1789، بعد نصٍ مغفل، معادٍ للملكية عداءً متراخياً، وليس على أي حال بذي قيمة تُذكر. وهو مُهدى لأرواح الموتى في شوفير (Chevert)، ويحمل العنوان التالي: **مقالة ماريوس، من عامة الشعب وقنصل، مترجمة نثراً ونظماً فرنسياً عن لاتينية سالوست، تليها مقالة إيتيان دو لا بويسي، صديق مونتانييه ومستشار في برلمان بوردو، حول العبودية الطوعية، والترجمة عن فرنسية زمانه بفرنسية اليوم**، وقد ترجمها سليم الطوية، وهو جندي في فيلق نافار[49]. وتعلن المقدّمة إعلاناً قاطعاً، فتقول: «لا تلائم مقالة لا بويسي إلا هذه الأحوال حيث تسود مظالم كبرى». وفي عام 1791، أُدمِجت مقاطع من كتيّب لا بويسي بطلبٍ، حسبما زُعِمَ، من سيلفان ماريشال (لكن هذا الزعم موضع شك)، في **صديق الثورة أو الفيلليبيات مهداة إلى ممثلي الأمّة وإلى رجال الحرس الوطني وإلى الفرنسيين كافة**[50]. وهي تمثّل، «ملحقاً بالفيلليبية الثامنة»[51]. وأخيراً في عام 1792، أعطى مارا (Marat) طبعة جديدة من نصٍ يُدعى، **أغلال**

(49) يمكن أن يكون واحد اسمه لافيت هو المؤلّف. ظهر العمل في 1789، من غير إشارة للمكان: Salluste, *Discours de Marius, plébéien et consul, traduit en prose et en vers françois du latin de salluste: Suivi du discours d'Etienne de La Boétie, ami de Montaigne, & conseiller au parlement de Bordeaux, sur la servitude volontaire, traduit du françois de son temps en françois d'aujourd'hui par l'ingénu, soldat dans le régiment de Navarre* ([s. l.]: [s. n.], 1789),

وهو في 144 صفحة. وتقع المقالة والتعليق على لا بويسي في الصفحات: 61-139 منه.

(50) تضمّ هذه الطبعة التي قام بها شامبيني في باريس 57 رقماً مؤرّخة في 1790 و1791: *L'Ami de la révolution ou Philippiques dédiées aux représeantants de la nation, aux gardes et à tous les français*, 4 vols. (Paris: Champigny, [1790-1791]).

(51) المصدر نفسه، ص 137 ـ 183.

العبودية[52] الذي كان قد نشره في لندن عام 1774. وتبدو صفحات عديدة كأنها جاءت مباشرة من **مقالة العبودية الطوعية** حتى قيل إنها مسألة انتحال. كان مارا في واقع الأمر يعارض بشكل خاص رجال البلاط. وقد جرى شيء من الخلط بين بعض الفصول، ولا سيما الفصل المسمّى **الشعب يصنع قيوده بيده** بالإضافة إلى الكلام الذي نُشِر في جريدته **صديق الشعب** ونُسب إليه حبٌّ خصّ به الطبقات الشعبية فزُعِم أنه يكرِّر ما كان لا بويسي يُكِنّ لها. ومن الممكن جداً أن يكون مارا قد عرف **مقالة العبودية الطوعية**. إلا أنّ دفاعه عن الحرية ونظريته عن شرعية السلطة المتمرّدة قد وجدت حججاً بشكل خاص في مثال سبارطة القديمة وفي النماذج الدستورية الإنجليزية[53]. وتولى القيام بالباقي طبعُه المتوقّد وريشتُه الحادّة. ويسعنا على الأقل أن نلاحظ أنّ مارا ولا بويسي لا يحملان عن «الشعب» الفكرة نفسها، وقد يكون مردّ ذلك ببساطة إلى أنهما لا ينتميان إلى العصر نفسه. إنّ لا بويسي ينسب لتلك اللفظة معنى دونياً يظل متأخّراً بكثير عن الدلالة الحقوقية التي سيعلّقها هوتمان ودو بليسي مورني على ذلك التعبير[54]، فمؤلّف **مقالة العبودية الطوعية** لا

---

(52) العنوان بدقّة هو: *The Chains of Slavery wherein the Clandestine and Villainous Attempts of Princes to Ruin Liberty are Pointed out and the Dreadful Scenes of Despotism Disclosed, to Which Is Prefixed on Address to the Electors of Great Britain, in order to Draw Their Timely Attention to the Choice of Proper Representatives in the Next Parliament.*

ولنُشِرْ إلى أنّ الطبعة الفرنسية لهذا النص صدرت عام 1972: Jean-Paul Marat, *Les Chaînes de l'esclavage = The Chains of Slavery*, 10-18; 689, présentation de J. D. [Jean Denis] Selche (Paris: Union générale d'éditions, 1972).

(53) بما أنه أقام في إنجلترا بدءاً من عام 1765، حيث مارس الطب في لندن وفي نيوكاستل، فقد كان يعرف ذلك النظام حقّ المعرفة. ولم يستقرّ في باريس إلا في عام 1777.

(54) نحيل بشأن هذه النقطة على مقالنا: Simone Goyard-Fabre: «Au Tournant =

يعترف للشعب بمقام مدني أو حقوقي رفيع. والشعب بالنسبة إليه هو «الدهماء»، فيختلط بالجماهير الثقيلة والشوهاء لذلك التعداد من الناس الذين بفعل خطأهم أساساً يرزحون في القيود. أما الصحافي الثوري مارا فيرى الأشياء بعين مغايرة، فهو يعتبر في **صديق الشعب**[55]، أنّ الجمهورية هي قضية الشعب ذي السيادة. ولا ريب في أنّه يعتقد، مثل لا بويسي، أنّ الحاكمين مستعدون دوماً لـ «تنويم الشعب»[56]. إلا أنّه بحكمه هذا متأثر بقراءاته لـ **العقد الاجتماعي** أكثر بكثير من ألفته **مقالة العبودية الطوعية**. أما مقولة **أغلال العبودية** فهي شعار روسو نفسه (Vitam Impendere Vero)[57]. أما التأكيد الافتتاحي للعمل، فيتجاوب مع العبارة التي يقولها روسو: «وُلد الإنسان حراً وهو أينما كان رازح في القيود». والواقع أنّ مارا قد كتب يقول: «يبدو أن المصير الحتمي للإنسان ألا يتمكن من أن يكون حراً أينما كان: يمضي الأمراء في كل مكان نحو الاستبداد، وتمضي الشعوب إلى العبودية». وفضلاً عن ذلك فإنّ السجالات الكلامية لصحيفة **صديق الشعب** كانت تهدف، ضمن الخط المرسوم في **أغلال العبودية**، للبرهان على أنّ من الملائم الدفاع عن «حقوق» هذا الشعب الذي يشكّل الجسد السيّد للأمّة، عن طريق العصيان

---

de l'idée de démocratie: L'Influence des monarchomaques,» *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'université de Caen*, no. 1 (1982), pp. 27-48, =

وإلى نص مشاركتنا في مؤتمر: «Le «Peuple» et le droit d'opposition in actes du colloque «Philosophie et démocratie» (Caen, mai 1982),» *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'université de Caen*, no. 2 (1982), pp. 68-89.

(55) ذلك هو عنوان الصحيفة التي أسسها مارا في أيلول/ سبتمبر 1789.

(56) كتب مارا في صحيفته يوم 7 آب/ أغسطس 1789، رسالة نقدية بعنوان «مشروع مكشوف لتنويم الشعب»: Jean-Paul Marat, «Projet dévoilé d'endormir le peuple,» *L'Ami du peuple* (7 août 1789).

(57) «تكريس الحياة للحقيقة».

والتمرّد العنيف. أمّا لا بويسي، ومهما يكن الصيت الذي ارتبط باسمه من حين ظهور نصّ **المقالة**، فلم يكن ينطق من ناحيته بلغة ثورية.

ومع ذلك، فسوف يجري كل شيء من بعد، كأنّ **مقالة العبودية الطوعية**، التي تحمل بذاتها قيمة رمزية، أضحت نموذج البيان السياسي المعارض للسلطة الحكومية.

3 ـ يشكّل في الواقع، تضمين **الأبحاث** من قِبَل كوست عام 1727، **مقالة العبودية الطوعية**، الطبعة الكاملة الثانية لمقال لا بويسي، فهي أيضاً المرّة الأولى ـ وقد توفي لا بويسي قبل ذلك بمئة وأربعة وستين عاماً ـ التي يُلحَق النص باسم المؤلّف. ومع ذلك فقد بدا ذلك النصّ كأنه ابتُلِعَ من قبل مؤلّفات مونتانييه نفسها.

إنما بعد ذلك بقرن كامل فقط سيتولى الأب فيليسيتيه دو لامينيه (Félicité de Lamennais) (1782 ـ 1854) إعطاء **المقالة** استقلالية لم تعرف مثيلاً لها من قبل حيث لم تكن تتعدى وصفها بمخطوط مدرسي، فحين نشر مؤلَّف لا بويسي[58] عام 1835، مصحوباً بملاحظات بيار كوست وبمقدّمة هامة، جعله انخراطه في الحياة السياسية مناظراً عنيفاً حتى ليُعتبَرَ أحياناً ثورياً متحمّساً. أما وقد قضّت مضجعه مسألة حرية الضمير لدى المسيحي، فقد انساق بالتأكيد إلى أبعد مما كان راغباً فيه، إلى الانخراط في مجادلات دينية لم يكفّ

---

(58) ظهر الكتاب لدى دوبريه وكايو، عام 1835 في باريس، في 149 صفحة: Etienne de La Boétie, *De La Servitude volontaire, ou le contre'un, par Estienne de La Boëtie (1548), avec les notes de M. Coste et une préface de F. de Lamennais (1835)* (Paris: Daubrée et Cailleux, 1835).

وسوف تظهر في العام نفسه طبعة ثانية فثالثة. وفي 1836، ظهرت نسخة مقلّدة في بروكسل. وتقع مقدّمة لامينيه في: Etienne de La Boétie, *Oeuvres complètes*, préface de Lamennais, 1844, tome IX, pp. 319-340.

خلالها عن التنديد بتواطؤ رجال الكهنوت في روما مع السلطة القائمة ـ ولا سيما بعد الأحداث التي شهدت ثورة شعب بولونيا الكاثوليكي عام 1831، ضد القيصر (الروسي)، فالأزمة التي يمرّ بها زمنه، من وجهة نظره، وهو المسيحي المُشبَع بالطهر والمثالية، إنما هي أزمة دينية وسياسية من دون انفصال، على نحو ما كانت عليه الحال في القرن السادس عشر، على الرغم من أنّها اتخذت أشكالاً أخرى وبواعث مغايرة. يطالب لامنيه قبل كل شيء، على نحو ما يشير إليه الشعار الشهير في صدر جريدته **المستقبل**[59](*)، حيث نقرأ: «**الله والحرية**»، يطالب بالحرية للناس الذين لا يستطيعون أبداً التفاهم في ما بينهم من دونها. ولا يسعنا كذلك أن ننسى أنّ الاضطراب الاجتماعي عام 1835، قد دفع العّمال في باريس أولاً، ثم في مدن عمالية أخرى مثل ليون، إلى الوقوف في وجه الدولة. ويبدو أنّ الساعة التي لا يرغب فيها الناس «لا بالله ولا بالأسياد» قد أزِفت. كان منطق لامنيه آنذاك لا خلل فيه، فهو يوجّه طبعته لـ **مقالة دو لا بويسي** ضدّ تيبيريوس معاصر، فقد كتب يقول: «ساد الرعب في أوروبا منذ أربعين عاماً: فمن الغرابة بمكان أن نرى اليوم على التاج قبّعة مارا الحمراء». لقد برهن لامنيه في **كتاب الشعب** عام 1837، وفي كرّاسة عنوانها **حول العبودية الحديثة** عام 1839، بل حتى في بداية **مشروع فلسفة**، وقد باشر بكتابته في 1840، واستأنف فيه نظريات **البحث بنظام فلسفة** كاثوليكية المكتوب منذ 1827، على أنه

---

(59) جرى تأسيس جريدة **المستقبل** (*L'Avenir*) أثناء ثورة 1830، مع الأب جيربه ولاكوردير ومونتالامبير، غداة «الغرّ الثلاثة» ولم تعمّر غير عامٍ واحد لكنها تظل تحتفظ بشهرتها كلسانَ حال «الكاثوليكية الليبرالية».

(*) «الغُر الثلاثة» Les Trois Glorieuses هي الأيام الثلاثة الأخيرة من شهر تموز/ يوليو 1830، حقق فيها الثوار في باريس الظفر على الملك شارل العاشر.

ينبغي للضمير المستقيم أن يتمكّن باسم الحرّية، من رفض الطغيان، روحياً كان أم زمنياً، ناهيك بطغيان الدولة أو الطغيان الاقتصادي. وكان هذا الوحي نفسه هو السائد عام 1835، في نشر **مقالة** لا بويسي كما في المقدّمة الراهنة كأنما لحمل إدانة بلا تحفّظ حيال كل شكل من أشكال السيطرة.

قيل إنّ المسألة تتعلّق هنا بقراءة «نضالية»(60)، ومن خلالها «سوف يستخلص الشارح، انطلاقاً من طرح جذري لمسألة السيطرة، مرافعةً لمصلحة الديمقراطية. أما في الواقع، فإنّ النزوع الرومنطيقي لدى لامينيه يتفوّق بكثير على الهمّ الديمقراطي. بل هنالك باعث قوي على الشكّ في أن تكون الفكرة الديمقراطية قد استثارت تفكّراً عميقاً لديه. يبقى أنّ لامينيه يُشيد من البداية وحتى نهاية المقدّمة التي تستهلّ **مُقالة** لا بويسي، بـ «الشعور بالحرية» الذي تطوّر حسب قوله «في العصر الذي سعت فيه الشعوب، وقد خرجت لتوّها من مرحلة طفولة طويلة في العصور الوسطى، لأْن تحلّق بأجنحتها الخاصة مثل النسر الصغير وهو يباشر الطيران في فضائه». وهو يشيد بـ «الشعورين الاثنين» اللذين يحركان لا بويسي على الدوام: «حب العدالة ومحبة الناس». ثم يضيف قائلاً إنّ حقده على الطغيان «ليس أيضاً سوى ذلك الحب نفسه». ويحلو للامينيه، من بعد عرض مِلخّصٍ موجزٍ لـ **مقالة العبودية الطوعية**، أنْ يشير إلى راهنيتها أو بالأحرى إلى استمراريتها، فيكتب قائلاً: « إنها ببضعة سطور التاريخ

(60) H. Abensour et M. Gauchet, dans: Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, critique de la politique, texte établi [d'après le manuscrit de Mesmes] par P. Léonard...; textes de Lamennais, P. Leroux, A. Vermorel, G. Landauer... [etc.]; [publié par Miguel Abensour; introduction de Miguel Abensour et Marcel Gauchet] (Paris: Payot, 1976), p. XII.

الكامل للاستبداد. ذلك أنّ الأسماء والأشكال إذا ما تغيّرت، فإنّ الجوهر لا يتغيّر أبداً، فهو يتمثّل من دون تبديل كما هو في الأزمان والبلدان كافة». ويتفكّر تفكّراً خاصاً بأحداث بولونيا الناجمة بفعل «الإجلال المتوجَّب للأوتوقراطي»، أي للقيصر نيكولا. ثمّ يتفحّص الأثر الذي ستخلّفه في أوروبا القرن التاسع عشر الوسائط التي بيّن لا بويسي بمنتهى الوضوح أنّها هي التي يستخدمها الطغاة أبداً في سبيل خداع الضمائر وإرهابها: فرض العزلة أو الصمت أوالرشوة أو فكرة مغلوطة عن الواجب الديني... ومن تلك الأساليب كلّها التي يعلّمنا التاريخ، وهو يؤكّد على أقوال لا بويسي، أنها هي حقاً أسلحة الطغيان، تظلّ تلك المتعلّقة بالدين أكثرها خطورة. والواقع أنّ المسيحية التي هي أساساً دين تحرير وانعتاق، تتلاءم بهذه الصفة مع كل أشكال التقدّم. إلا أنّ استخدامها لإيقاف مسيرة الشعوب إلى الأمام إنّما هو تناقض مشؤوم. ويضيف لامينيه قائلا إنّ العناية الإلهية خرجت من ذلك «بخير عميم» بفصلها «المبدأ المسيحي النقي عمّا يُفسده مؤقتاً». ويخلُص في النهاية إلى أنّ «ما يقضي على أنظمة الطغيان كلّها، وما سيودي بها في هذا الزمان بأسرع من أيّ زمان آخر، إنما هي استحالة أن تتوقف عند أساليبها، فهنالك شيء قاهر يدفعها. إنّها ضرورة تولّد ضرورة أخرى، حتى إنّها وقد غدت مرغمة على الاستمرار في زيادة القهر، والغوص في الشرور بشكل دائم، تصادف في نهاية الأمر ضرورة قصوى تعلو على تلك التي تقوم بدفعها، إنّها الضرورة التي لا تقهر للقوانين التي تُسَيّر الطبيعة الإنسانية، فحين تصل إلى هنالك، لا يظلّ لديها من وسيلة للتقدّم ولا لأن تعود القهقرى، فيتولى الماضي سحقها عن المستقبل».

إن السطور الأخيرة من مقدّمة المقالة تعكس المثل المسيحي الأعلى لدى لامينيه، أكثر بكثير مما تعكس أفكار لا بويسي. «أنتم

الذين تؤمنون بمصير الجنس البشري، تشجّعوا، فالمستقبل لن يخذلكم أبداً. سوف تتعرّضون للاضطهاد والقهر، لكنّكم لن تُهزموا أبداً، فكل قضية عظيمة تتطلّب تضحيات كبرى لتنتصر، فمن الضرورة بمكان أن يكون للحرية مجاهرون بإيمانهم وأن يكون لها شهداؤها، وأن ينحدر البعض من أجلها إلى غياهب السجون، وأن يمضي آخرون، تُعَساء منفيين، ليرددوا اسمها المقدّس، فيتردد صداه في الأقاليم السحيقة». ثم يستشهد لامينيه بدانتي وهو يستذكر مثال كاتون من أتيكا: (Caton d'Utique).

مضى يسعى وراء الحرية الغالية على قلبه
حتى لـيَـعْـلَـمُ أنّ بوسع المرء إنكارَ حياته حيالها[61].

إنّ الاستشهاد بهذين البيتين لذو دلالة: كان لامينيه يرمي، وهو يعطي صيغة مستقلّة لـِ **مقالة العبودية الطوعية**، أن يقدّمها نشيداً للحرية. ولا ريب في أنّه كان يقصد أن يضع هذا النصّ في سياق ديني واجتماعي وسياسي ما كانت تمفصلاته ولا مورارباته لِتخطُرَ من لا بويسي على بال. أما من الآن وصاعداً، فلم يعد ممكناً اعتبار مقالة لا بويسي مجرّد ظاهرة ثانوية في مؤلّفات مونتانييه. والاهتمام الافتتاحي الذي صار يُحاط به هذا النص من بعد، خير شاهد على ذلك.

في عام 1836، قام رجل اسمه أدولف ريشاستليه بطباعة بحث **العبودية** الطوعية أو **ضدّ الفرد**، في بروكسل وفي باريس، من بعد أن نسخه بلغة فرنسية حديثة في متناول الجميع. إنّ معدّ هذا الكتاب

(61) نلاحظ أنّ لامينيه يستخدم كلمة كانتاندو (Cantando) حيث يستخدم دانتي سركادو (Cercado)، فنقترح أن تكون الترجمة: «مضى ساعياً وراء الحرية، الغالية جداً على قلبه حتى إنّه يعرف، أنّ بوسع المرء أن يضحي بحياته في سبيلها».

يُدعى في الواقع شارل تيست، وريشاستليه هو جناسه التصحيفي. وقد استخدم النص الذي يتضمّن طبعة 1727 من الأبحاث لـِ بيار كوست، ثم أضاف إليه بعض **رسائل** لا بويسي[62].

والظاهر أنّ عملية التحفيز قد بدأت، ففي حين طبع ليون فوجير عام 1845 دراسة مجملة عن لا بويسي، صديق مونتانييه[63]، أعدّ ثم نشر في العام التالي، وللمرّة الأولى، أعمالا كاملة لـِ لا بويسي، ومن بينها **المقالة**[64] مرفقة بملاحظات. وفي العام نفسه أعطى د. باين، **لنشرة هاوي الكتب**، **ملاحظة عن سيرة حياة إيتيان دو لا بويسي**[65]، كانت عام 1853، استهلالاً لطبع ملاحظة حول سيرة حياة دو لا بويسي تذيلها **العبودية الطوعية**[66]. لقد استخدمت تلك الطبعة النقدية الأولية **للمقالة** مخطوط هنري دو ميسم. وظهرت في بروكسل طبعة أخرى من **المقالة** عام 1857 كانت من عمل مهاجرين جمهوريين طردوا من فرنسا بعد وقوع انقلاب لويس نابوليون بونابرت[67].

(62) الكتاب من 162 صفحة. وجرى توزيعه، خارج نطاق البيع، من قبل ناشرَيه ديلهاس وش. ا. تيست نفسه.

(63) Léon Feugère, *Etienne de la Boétie, ami de Montaigne*, étude sur sa vie et ses ouvrages, précédée d'un coup d'oeil sur les origines de la littérature française (Paris: Labitte, 1845).

(64) Etienne de La Boétie, *Oeuvres complètes d'Estienne de la Boëtie*, réunies pour la première fois et publiées avec des notes, par Léon Feugère (Paris: J. Delalain, 1846).

(65) J. F. Payen, «Note bibliographique sur Etienne de la Boétie,» *Bulletin du bibliophile*, no. 20 (août 1846), pp. 904-908.

(66) نشر العمل لدى فيرمان . ديو وهو من 145 صفحة.

(67) ضمن روح المعارضة نفسها، ظهر في عام 1852، بعد الانقلاب الذي وقع في كانون الأول/ ديسمبر، مذكّرة باسم: *Tyrannie, usurpation et servitude volontaire* =

ويبدو أن طبعة **المقالة** الجديدة التي أبصرت النور في باريس عام 1863، ليست أدنى أهمية من سواها. وقد كتب مقدمتها أوغست فيرموريل[68]، فيقول فيها: «آن الأوان لأنْ نسلّط الضوء ونعرّف الشعب على الرجال الشجعان والموهوبين، على الكتاب الذين قلّما نعرفهم، والذين ليسوا فقط آباء لغتنا وإنما هم أيضاً أجداد حريتنا، فبهذه الصفة ياتي إلينا إيتيان دو لا بويسي، الذي قام في عصر واللغة الفرنسية ما كادت تخرج من مرحلة لعثمات الطفولة، ليتفوّه بأولى الكلمات التي تضجّ بالرجولة، فيكون أول من وضع موهبته في خدمة الأفكار الديمقراطية والليبرالية». ويرى فيرمورل في **مقالة العبودية الطوعية**، على نحو ما رأى لامينيه وخلافاً لكل من لورو[69]

= جمعت مقتطفات من ألفييري وبنيامين كونستان وإيتيان دو لا بويسي. وقد نُشر النص من قِبَل أوغست بوبار في: Auguste Poupart, *Tyrannie, usurpation et servitude volontaire*, trois traités extraits d'Alfieri, de Benjamin Constant et d'Estienne de La Boëtie (Bruxelles: Chez tous les libraires, 1853),

والإشارة إلى لا بويسي تقع في الصفحات 143 ـ 170.

(68) نص المقالة ملحق بـ **رسائل** مونتانيه الخاصة بلا بويسي، Etienne de La Boétie, *De La Servitude volontaire, ou le contr'un, discours par Etienne de la Boétie*, précédé d'une préface par A. Vermorel, et suivi de lettres de Montaigne relatives à La Boétie [d'un extrait des Essais, sur l'Amitié, et de 29 sonnets de La Boétie] (Paris: Librairie de la bibliothèque nationale, 1863).

إعادة الطباعة في 1864 و1865 و1866 و1875 و1915.

(69) يلفِت بيار لورو الانتباه، في مقال (Pierre Leroux, *Revue sociale*, août-septembre 1847, pp. 169-172).

حول طبع لامينيه للـ مقالة. لكن القصد من ذلك، مع الاعتماد على حكم مونتانييه، إظهار الطابع الطوباوي في «الخطاب الفلسفي والجمهوري» الرائع الذي تفوّه به لا بويسي، من بعد آخرين عديدين، ضدّ «العاهل السياسي، أي الملك، الذي يطلق عليه اسم الطاغية». والحال أنّ لا بويسي، كما يقول الكاتب، يرفض الحلّ المَلَكي للمشكلة السياسية. لكنّه لا يقدّم حلاً آخراً: «وتلك نقطة ضعفه الكبرى». إنّ «العطف» الذي يشعر به لامينيه حيال الكاتب الذي نشر نصّه عطف جميل بالتأكيد، لكنه مثل **مقالة العبودية الطوعية** نفسها، قليل الفائدة، فهو لا يعلّم «كيف للناس أن يشكّلوا مجتمعاً ليس =

أو سانت بوف[70]، شيئاً يتجاوز بكثير «تصريح عالم بأصول البلاغة»، فيقارب المؤرّخ دوتو في نظرته، لكن بعبارات أكثر عمومية، حين يقدّم عمل لا بويسي بوصفه كتابة مناسبيّة، يلتقي استيحاؤها بما كان يصدر عن الكُتّاب السياسيين في عصره من كاثوليك الحلف (La Ligue) أو البروتستانت المناهضين للملكية، فترمي **المقالة** إذاً، حسبما يرى، إلى الدفاع عن فكرة سيادة الشعب. وعليه يغدو استيحاء لا بويسي وجان بوشيه من طبيعة واحدة وهو كاهن من سان بونوا، كان يعظ بأنّ الأمير يخرج من صفوف الشعب، لا عن طريق الضرورة ولا عن طريق العنف، وإنما بانتخابات حرّة». أو قد يكون قريباً أيضاً إلى ذلك اللاهوتي الفريد بيجنا (Pigenat)، وهو كاهن كنيسة سان نيكولا ديشان، الذي كان يعلّم «أنّ القدرة على الحكم، رغماً عن كل خلافة، إنما تأتي من الله، الذي يعلن عبر نداءات الشعب عن الذي يريده أنْ يحكم ملكاً: **صوت الشعب هو صوت الله**». وقد ينبغي أيضاً، كما يقول فيرمورل، إيجاد قربى بين لا بويسي والكتّاب السياسيين الديمقراطيين الذين يأتي في مقدّمهم هوبير لانغيه ودوبليسي مورني، اللذان كتبا ونشرا **الادّعاء على الطغاة**، وحتى فرانسوا هوتمان، كاتب **فرانكو غاليا** (*Franco-Gallia*). إنّ لا بويسي بدفاعه عن سيادة الشعب «قد سبق معاصريه ببضع سنين». ويواصل فيرموريل اندفاعته فيكتشف لدى لا بويسي «حباً للحرية هادئاً وصافياً، وتنبّؤاً بالإخاء الاجتماعي»

= فيه أسياد». إنّ **ضدّ الفرد** الذي جاء به لا بويسي ليس حقاً ضدّ الفرد.

(70) Charles Augustin Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, 15 vols., 2ème éd. (Paris: Garnier, 1852-1862), tome IX, 1856, pp. 112-128,

ص 140-161 من الطبعة الجديدة لعام 1926. فالفصل المخصص للا بويسي كان قد ظهر في: Charles Augustin Sainte-Beuve, *Le Moniteur* (14 novembre 1853)

وكلّها قريبة جداً من المُثُل الاجتماعية للقرن التاسع عشر. وعليه فهو يعلن أنّ لا بويسي «كاتب شعبي حقيقي، وكلاسيكي حقيقي من التراث الليبرالي والديمقراطي».

يبدو بهذه البطاقة المدوّنة والمثبتة أنّ كلّ شيء قد قيل، بل قيل بطريقة حازمة وحاسمة جعلت كاتبها لا يتراجع أمام أي مفارقة تاريخية. ومع ذلك، فقلّما نتأثّر بالطابع غير الأكيد حيال ذلك لتفسير للكتب القديمة. وهكذا فقد ظهرت في ميلانو وعام 1864، «أول» صيغة باللاتينية لـ **مقالة لا بويسي**. وقد تُرجِمت اعتماداً على طبعة فيرموريل[71].

يشاء حسن الطالع أن تجتذب مذكرة لا بويسي عام 1859 انتباه أناتول بريفو برادول، الذي تعلّق بقراءة **المقالة** بنزاهة مثالية، فنشر عنها في جريدة **المجادلات** (*Débats*) في 19 كانون الأول/ ديسمبر 1859، تحليلاً نافذاً ومرهفاً، لم يسعَ إلى وضع لا بويسي، بأي ثمن، ضمن صفوف حاملي الرايات الثورية، فنُشِرت مجدداً الصفحات المخصّصة لـ **مقالة العبودية الطوعية** في بيريغو عام 1864، كما وجدت مكاناً لها في مجلّد **دراسات حول علماء الأخلاق**

(71) Etienne de La Boétie: *Il contr'uno, o Della servitù volontaria/ discorso di Stefano de La Boëtie; con la lettera del signor de Montaigne circa alla ultima malattia ed alla morte dell'autore*; prima versione italiana di Pietro Fanfani, Biblioteca rara; 39 (Milano: G. Daelli e C., 1864),

الواقع أنّ ترجمة للمقالة بالإيطالية قد ظهرت في نابولي منذ 1799 تحت عنوان: *Discorso di Stefano della Boetie, della schiavitù volontaria, o il Contrà uno*, tradotto nell'italiano idioma [Da Cesare Paribelli] (Napoli: [s. n.], [1798]),

وكان الكاتب سجيناً سياسياً اسمه سيزاري باريبيلي. واستفاد أحد أصدقائه من احتلال الجيش الفرنسي للجمهورية ليقوم بنشر النص في 79 صفحة.

الفرنسيين[72]، الذي ظهر في باريس عام 1865[73]. لا ريب في أنّ هذه اللمحة السريعة جداً، تجعلنا رغم ذلك نستشفّ أنّ من الضرورة بمكان تفكيك رموز **المقالة** بكلّ حذر وتأنّ. وواضح أنّه يستحيل القول إنْ كانت نصيحة بريفو بارادول قد وجدت حقاً آذاناً صاغية. ومهما يكن من أمر، وفي ما كان د. جوّو (D. Jouaust) يطرح في باريس عام 1872، طبعة جديدة من **المقالة** برجوعه إلى مخطوط دو ميسم[74]، أعدّ بول بونفون (Paul Bonnefon) لـ **أعمال لا بويسي الكاملة**، التي سوف تُطبَع في عام 1892[75]. وقد ثبّت أيضاً نصّ **مقالة العبودية الطوعية** استناداً إلى مخطوط دو ميسم في المكتبة الوطنية[76]. ولم يضمّ اليه ملاحظاتٍ وفهرساً فحسب بل الصيغَ الأخرى أيضاً، مما جعل من تلك الطبعة أداة عمل ثمينة. أما الطبعة المغفلة التي ظهرت في بروكسل عام 1899[77]، فتبدو حقاً أنها

---

(72) الملحق ص 189.

(73) ظهر العمل في دار (Hachette): Lucien-Anatole Prévost-Paradol, *Etudes sur les moralistes français*, suivies de quelques réflexions sur divers sujets (Paris: Hachette, 1865).

والصفحات المخصصة لـ لا بويسي هي 41 ـ 78.

(74) Etienne de La Boétie, *La Servitude volontaire ou Le contr'un*, collection des petits chefs-d'oeuvre, réimprimé sur le manuscrit d'Henry de Mesmes par D. Jouaust (Paris: Librairie des bibliophiles, 1872).

(75) نُشِرت **الأعمال الكاملة** في بوردو وباريس، بالتعاون بين غونويو وروان: Etienne de La Boétie, *Oeuvres complètes d'Estienne de La Boétie*, publiées avec notice biographique, variantes, notes et index par Paul Bonnefon (Bordeaux: G. Gounouilhou; Paris: J. Rouam, 1892).

ولم تطبع مجدداً منذ ذلك الحين.

(76) المخطوط في المكتبة الوطنية تحت رقم 811.

(77) Etienne de La Boétie, *De La Servitude volontaire ou le contr'un (1548)*, bibliothèque des temps nouveaux; 20 (Bruxelles: Temps nouveaux, 1899), المقدّمة بلا توقيع.

استلهمت أعمال بونفون، ففي عام 1922، سوف يتولّى مجدداً هذا الكاتب نفسه، وقُبَيْل وفاته، نصّ **المقالة** الذي سيضيف إليه **مذكّرة حول منشور** كانون الثاني/ يناير 1562[78] الذي أُعيد اكتشافه قبل ذلك بقليل في إيكس أن بروفانس .

ومنذ ذلك الحين رأت النور بعض الطبعات الأخرى من **مقالة** لا بويسي. وهي في معظمها لا ابتكار يُذكر فيها، فلنذكر على سبيل المثال، ومن دون أن ندّعي استنفاد الموضوع، لنَشْر ذلك النصّ من قِبَلِ ش. شاريبه، في مطبوعات هاتييه لعام 1926[79]. والنقل إلى الفرنسية الحديثة من وضع س. ا. ليزان (C. A. Laisant) في 1931[80]. وترجمة إلى اللغة الهولندية عام 1933[81]، ثم ترجمة إلى الألمانية في 1934[82]. ويبقى أنّ أحداث الحرب العالمية الثانية

---

(78) نُشِرت هذه **المذكّرة** للعلن من قِبَل ب. بونفون في: Paul Bonnefon, «Mémoire sur l'édit de janvier 1562,» *Revue d'histoire littéraire de la France*, 24e année (1917), pp. 307-319.

(79) هذا النص المؤلف من 64 صفحة ليس مضبوطاً تماماً وفيه ثغرات: Etienne de La Boétie, *La Boétie. De La Servitude volontaire. Lettres de Montaigne sur La Boétie*, les classiques pour tous; no. 179, extraits des essais (chapitre: de l'amitié), Notice et notes, par Mlle Ch. Charrier, licenciée ès letters (Paris: Libr. Hatier, [1924]).

(80) Etienne de La Boétie, *De La Servitude volontaire ou le contr'un: Transcrit en français moderne*, la brochure mensuelle; 97, préf. Charles-Ange Laisant (Paris: Groupe de propagande par la broch, 1931).

(81) Etienne de La Boétie, *Verhandeling over de vrijwillige slavernij. Tegen de Ene*, Vertaald door Hillegonda de Ligt, met een inleiding van Bart de Ligt (Den Haag: Servire, 1933).

ظهر مقتطف من هذه الترجمة في أوترخت عام 1932.

(82) قام بهذه الترجمة هانس شميت ونُشِرتْ في ماربورغ تحت عنوان: Hans Schmidt, *Estienne de la Boétie's «Discours de la servitude volontaire» (Le Contr'* =

شكّلت بالنسبة لبعض الناشرين مناسبة ملائمة لطبعات جديدة من **مقالة** لا بويسي[83]، فالعبودية التي يفرضها العدو، الذي أضحى «المحتلّ» في ما بعد، لم تكن بكل تأكيد تلك التي فكّر فيها لا بويسي. يبقى أنّ روح الحرية التي تُلهم القيام بتلك الطبعات كانت لها الحماسة نفسها وكانت تتضمن الأمل نفسه أيضاً. إنّ الطبعة التي ظهرت عام 1943 تتصدّرها مقدّمة إدمون جيليار إنّما هي شيء رائع في نظر من يهوى اقتناء الكتب النفيسة[84]. كما أنّ ندرة الطبعتين الأخريين[85] اللتين تعودان للفترة عينها، قد جعلتهما ثمينتين جداً من جميع النواحي.

وهنالك على مسافة قريبة منا، الطبعة التي قام بها فرانسوا

Un) und Seine Beziehungen zu den staatspolitischen Schriftendes 16 Jahrhunderts in = *Frankreich* (Marburg: Bauer, 1934).

(83) اجتذب كرّاس من 72 صفحة وقد ظهر عام 1939 بعناية هيم داي، (Hem Day, *Etienne de La Boëtie*, bibliothèque de l'artistocratie, cahiers mensuels de littérature et d'art; 103 (Paris: R. Debresse, 1939)),

اهتمام مديرية الدعاية، التي ظهر منها في بروكسل، في عام 1941 كتيّب بإسم: *Contre l'excitation à la haine et au désordre. Liste des ouvrages retires de la circulation et interdits en Belgique* (Bruxelles: [s. n.], 1941),

ومن العنوان نفهم الطريقة التي كانوا يفهمون بها لا بويسي يوم ذاك.

(84) Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, préface d'Edmond Gilliard; [avertissement de André Desponds] (Porrentruy: Les Portes de France (impr. de A. Frossard), 1943),

سحب على 1016 نسخة. وطُبع النص الذي يلي مخطوط دو ميسم، بكتابة العصر وتنقيطه. وقد تصدّرته مقدمة جيليار مع تنبيه الناشر. وفيه مسرد بالمفردات.

(85) لِـنُـشـرْ إلى: Etienne de La Boétie: *Discours sur la servitude volontaire ou le contr-un*, [couverture de Marie Jeanne Maudot] (Paris: Les Editions du Raisin, [1944]), et *Discours sur la servitude volontaire* (Bruxelles: Editions La Boétie, 1947).

هينكر[86] بالتزامه بنصّ طبعة ميدلبورغ (1578) لـ **مذكّرات دولة فرنسا تحت حكم شارل التاسع** لسيمون غولار[87] ثم طبعة النص التي اعتمدها ب. ليونار في 1976[88] استناداً لمخطوط دو ميسم، وكلتاهما تثيران الاهتمام بالتقديم الذي تقومان به لعمل لا بويسي. وما هو بادٍ للعيان أنّ الكتّاب، إذا كان في نيتهم الخضوع لمتطلبات الروح العلمي التي هي متطلبات الفيلسوف والعالم السياسي في عصرنا، فإنّهم يخضعون أيضاً لإرادة «أيديولوجية» خالية من البراءة الفكرية. وقد لا يمكن تجنب ذلك لكن ليس مؤكّداً على الإطلاق أنّ مقالة لا بويسي تعني الرفض اليومي للدولة. والأرجح أنّ من المُغرِض الاستنتاج، على نحو ما يفعل م. أبنسور أنّ لا بويسي يتوقّف توقّفاً نهائياً «عند» الرفض الأكبر «الذي يُرغم المرء على التفكير بأن الحرية ضدّ السلطة»[89].

---

(86) Etienne de La Boétie, *La Boétie. Oeuvres politiques. Discours sur la servitude volontaire (texte intégral). Mémoire sur l'édit de janvier 1562 (extraits)*, présentation et notes par François Hincker (Paris: Editions sociales, [1971]).
يحتوي الكتيّب على مقدّمة من 37 صفحة.

(87) المؤلّف الذي اعتُمِد مرجعاً هو: Etienne de La Boétie, *La Boétie. Discours de la servitude volontaire, suivi du mémoire touchant l'édit de janvier 1562. (Inédit) et d'une lettre de M. le conseiller de Montaigne*, collection des chefs-d'oeuvre méconnus, introduction et notes de Paul Bonnefon, Paris: Editions Bossard, 1922), tome III, pp. 84-180..

(88) La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, 1976.
وَضَع التقديم م. أبنسور وَ م. غوشيه. يتضمن الكتاب أيضاً مقدّمة لامينيه عام 1835، ومقال ب. لورو عام 1847، ومقدّمة فيرموريل لطبعة 1863، ومقتطفاً من ج. لانداور بتاريخ 1907، وصفحة من وضع س. فايل ومقالتين لكل من بيار كلاستر وكلود لوفور.

(89) المصدر نفسه، المقدمة، ص XXIX.

ومهما يكن من أمر، فإنّ النظرة التي ألقيناها على التاريخ الطويل لطبعات مقالة العبودية الطوعية تقودنا إلى مسلَّمة: ألا وهي أنّ نشر مؤلَّف لا بويسي كان في كل زمان مصحوباً على الدوام بنيات كفاحية وكأنّ البحث يُفرِز تبشيرية نضالية. وفي الواقع، كون البحث يعود ليَبرُز كلّما لاحت في الأفق أزمة اجتماعية أو حين يأخذ الاضطراب السياسي طابع الخطورة، إنّما هي إشارة بليغة التعبير: وتبدو **المقالة**، بالنسبة إلى الذي يحرِّر النصّ كما بالنسبة إلى من ينشره، أنها تقاس بالنسبة إلى فعاليتها العملية، فبطريقة بالغة الوضوح تتكثف فيها سلطة الأفكار.

ومع ذلك، فهنالك مسألة تختفي وراء بداهة الحدث: إنّها مسألة خطيرة لأنّ المقصود ليس أقل من معنى **المقالة**.

ج ـ دمج النص في الإطار التاريخي للعصر

1 ـ جلَبة معركة

لاحظ أوغستان تييري بكلّ حق أنّ القرن السادس عشر هو عصر السياسة[90]. وبيّن بيار مسنار[91] بكلّ براعة أنّ «انطلاقة الفلسفة السياسية» آنذاك كانت مذهلة، فمنذ مطلع القرن أعاد لوفيفر ديتابل

---

(90) Augustin Thierry, *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers état* ([Paris]: Garnier, [1875]), p. 109.

(91) Pierre Mesnard: *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (Paris: J. Vrin, 1935),

الطبعة الثالثة: *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, de Pétrarque à Descartes; 19, avec un tableau chronologique dépliant hors-texte, 3ème éd. (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969).

إحياء كتاب **السياسة** لأرسطو. وفيما كان إراسم يباشر برسم خطوط «الأمير المسيحي»، كان مكيافيللي وتوماس مور يُدْخلان انقلابات كبيرة، لكنْ بأساليب مغايرة حقاً[92]، على طريقة التفكير في السياسة. ولم يستَطعْ لوثر وكالفن، في سعيهما لإصلاح الدين، أنْ يتجنّبا بدورهما المسألة السياسية، ففي حين بدأ، سياسياً، عهد جديد يتوافق ونشوء دولٍ فتيةٍ في أوروبا، شعّ بريقُ تفكيرٍ مالبث، وقد انضمّ لاندفاعة العصر الإنسانية ولحاجةٍ إلى تنقية المسيحية، طالما جرى الإعراب عنها، أنْ أثار غلياناً حقيقياً في الأفكار السياسية. والعصر، تاريخياً، معقّد ومضطرب؛ فالنزعة الإنسانية وحركة الإصلاح تستعين كلٌ منهما بالأخرى. والهَزّات الفجائية في النظرية الدينية، تستجرّ عملياتِ قمع بدأت عام 1525[93]، وهيّأت الساحة لاضطرابات سياسية، كانت خَفيّة في بداياتها، ثم شُحنت تدريجياً بقوّة تفجيرية.

وقامت مذبحة سان بارتلمي، في 1572، لتؤدّي دور الصاعق، فتمثّلت نتيجتها الفورية في مقاومة البروتستانت للسلطة الملكية. ورافق تلك المعارضة، وقد أضحت أمراً واقعاً، انفجارٌ أدبيٌ تنافست بفضله رسائل الهجاء والنشرات الهجائية، مصوّبة سهامها شطر تجاوزات الأمراء وإفراطهم في سوء استخدام السلطة. أما حين بلغت موجات السخط السياسي الأوج، كانت الشعبية الخارقة التي اكتسبتها الأفكارالجديدة ـ لا في ميدان الأدب ذي النزعة الإنسانية فقط، وإنّما

---

(92) لن يُنشَر كتاب *Le Prince*، الذي كُتِب عام 1514، إلا في 1532، وهو العام نفسه لنشر *Discours sur la première decade de Tite-Live*
ويعود كتاب *Utopie* إلى عام 1516.

(93) انـظـر: Henri Hauser, «De L'Humanisme et de la réforme en France, 1512-1552,» *Revue historique*, t. LXIV (1897), p. 24.

في الميدان السياسي من بعد، لدى عمّال المطابع وأصحاب المكتبات وعمّال التجليد ـ تساعد على نشر تلك الكتابات التي توصف بأنها تمرّدية، إلا أنّ الناس يتخاطفونها بلهفة. حتى بلغ الأمر بمزخرفي المطبوعات ومروّجيها الجوالين أن يبادروا إلى تقديم دعمهم لهذا الأدب المُعارض، على حساب طمأنينتهم، بل مخاطرين بحياتهم أحياناً، على نحو ما فعل آخرون كُثُر، قبل ذلك بعدّة عقود، لا سيّما في ليون[94] وفي باريس، من أجل نشر الإيمان الجديد. وقام كتّاب سياسيون بروتستانت، سوف يطلِقون عليهم من بعدُ لقب موناركوماك (معارضو الملك)، بتنظيم حملة صحافية حقيقية ضد الأمراء الذي أضحوا طغاة مستبدين. وقد وُصِفت كتاباتهم بـ «نقديات الإصلاح اللاذعة». ولنذكُر من تلك النقديات المريرة ـ وهي الأشهر لكنّها كثيرة جداً ـ **فرانكو غاليا** (1573) لـ فرانسوا هوتمان، **وواجب القضاة** (1574) لـ تيودور دوبيز، **والادّعاء على الطغاة** (1579) المنسوبة إلى دوبليسي مورني. وتعبّر تلك النصوص العنيفة تعبيراً منظّماً عن فكرة مقاومة السلطة[95].

لكن تلك النداءات الاحتجاجية الرفضية، ليست على كل حال، بروتستانتية على وجه الخصوص ولا فرنسية على وجه الخصوص أيضاً، فهنالك في الواقع المنظّرون التابعون للحلف المقدّس، من جهة أولى، والذي تشكّل عام 1576، يقودها هنري دو غيز (Henri

---

(94) الواقع أنّ ليون كانت آنذاك عاصمة الطباعة.

(95) لنُشِرْ على سبيل المثال، بدءاً من 1573، إلى *Dialogue* نيكولا بارنو، حيث بدأت تظهر مطالب الرعايا وادّعاءاتهم على الملوك. ثم *Furoribus Gallicis* الذي يفتتح دعوى التعسّف والعنف أمام الرأي العام في أوروبا، و*Discours merveilleux de la vie de Catherine de Médicis* المنسوبة إلى هنري إيتيان، والتي تراكم سخط البروتستانت على الملكة الأم.

(de Guise، الملقّب بالمفجوج، والأكثر شعبية بين الكاثوليك، الذين دعَوْا من غير طائل إلى «إصلاح الخدمة الإلهية المقدّسة والطاعة لصاحب الجلالة»، وكانوا يرمون قبل كل شيء إلى وضع حدود للسلطة الملكية وإزالة الحكم المطلق، وقد استعانوا من أجل الدفاع عن حرية الشعوب بعدد من الحجج التي أخذوها عن النشرات البروتستانتية.

ومن جهة أخرى، انبثق أدب المعارضة هذا في كل مكان من أوروبا تقريباً: وهكذا فقد نشر أوديه دو لا نو كتاباً، في مدينة بال (سويسرا) عام 1575، عنوانه: **قرارٌ سهلٌ وواضحٌ حول مسألةٍ نشأت مراتٍ عديدة عَن حمل السلاح من قبل الطبقة الدنيا.** إلا أنه نشره مُغْفَلاً من الاسم. وفي اسكوتلندا نشر بوكانان (Buchanan) عام 1579 **قانون الملكية لدى الاسكتلنديين** وفيه تأكيد على علوّ شأن الشعوب على الملوك. وفي بولونيا المسحوقة آنذاك تحت النير الموسكوبي، لكن التي تستهويها النزعة الإنسانية والإصلاح لدى الرفضيين من أمثال مورزيفسكي وأورشوفسكي، إذ أعلن الاثنان، رغم اختلافات عديدة في العقيدة، ضرورة وجود نظام شرعي للدفاع عن الشعب ضد الاستبداد الشرقي. أما هولندا التي لجأ إليها عدد من البروتستانت الفرنسيين، فقد تضاعفت[96] فيها النشرات الهجائية، فلجأ الكُتّاب إلى اقتباسات واسعة من رسائل الهجاء التي نُشرت في فرنسا. بل نشروا منها طبعات بلغة عامية. وهكذا صدر في عامي 1574 و1575، في مدينة دوردرخت نص **المنبّه** الذي نُشر بالألمانية. والحال أنّ نصّ لا بويسي، قد عرف وللمرّة الأولى طبعة جزئية، كما نقع تحديداً عند

(96) انظر: Ch. Mercier, «La Théorie politique des calvinistes dans les Pays-Bas à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe siècle,» *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain* (1933), p. 25.

نهاية **منبّه الفرنسيين وجيرانهم**، الذي ألّفه، حسب قول الناشر، أوسيب فيلاديلف كوسموبوليت[97]، كما ورد ذكر ذلك من قبل[98]، فمن الواضح إذاً أنّ البروتستانت، كما سيلاحظ سانت بوف، يؤوّلون نصّ لا بويسي على أنّه سلاح مخصص «لزعزعة الدولة وقلبها»[99]، وإنّهم يستخدمونه على هذا النحو.

بيد أنّ رياح المقاومة والتمرّد، التي هبّت على العديد من بلدان أوروبا في الربع الأخير من القرن السادس عشر لم تنشأ فجأةً على نحو مباغت. وإنّ لا بويسي يجهل وجودها وقوتها، لأسباب واضحة تتعلق بالتسلسل الزمني. ولئن لم يكن ممكناً تصنيفه بين الرفضيين بعد عام 1572، فإنه يجد على الأقل مكاناً له بين الروّاد الذين عملوا على تحوّل عظيم في الأفكار. كان هنالك في الواقع، ومنذ عدة عقود، نوع من التواطؤ بين الموضوعات ذات النزعة الإنسانية وبين الأفكار الإصلاحية، وهيّأ ليقظة المعارضة. أما قمعُ الهراطقة، الذي بدأ في حوالي عام 1525، فقد حرّك المشاعر والأفكار حيال تجاوزات السلطة الملكية وشططها. أما قضية الخزائن الجدارية التي بدأت في تشرين الأول/ اكتوبر 1534، فقادت إلى المحرقة قرابة أربعين من «المجدّفين»، فعلاً أو افتراضاً، لكنْ أُعلِنَ أنّهم جميعاً معادون للبابا ولرجال الكهنوت الرومان، فقد شدّت الانتباه إلى ممارسة العنف وإلى صعوبات قيام إصلاح سلمي[100]. لقد أضحى الخوف من الموت ومن التعذيب ومن المشنقة راسخاً، لكنْ إنْ كان

---

(97) من الواضح أنّ هذه «الكوسموبوليتية» ذات أهمية كبرى في تاريخ الأفكار.

(98) انظر ص 40 ـ 41 من هذا الكتاب.

(99) Charles Augustin Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi* (Paris: Garnier fréres, 1926), tome IX, p. 147.

(100) Hauser, «De L'Humanisme et de la réforme en France, 1512-1552,» p. 3.

بعض المتعلّمين آنذاك يفضّلون الجو المخملي في مكاتب عملهم وصحبة كتبهم، وحتى لو كان بعض الوجهاء يستجيبون إلى مصالحهم بدلاً من البحث عن الحقيقة، فعديدون كانوا الذين تجرّأوا، رغم محاكم التفتيش أو رغم البرلمانات، على طرح تساؤلات مكشوفة حول شرعية السلطة، روحية كانت أم زمنية. ومن البديهي أن تطال تبِعات ذلك كثيرين: في عام 1532 أُحْرِقَ جان دو كاتورس (Jean de Caturce) حياً في تولوز. وفي 1535 أُدين بالهرطقة، في باريس، شخص اسمه ماتورين كوردييه (Mathurin Cordier). لقد كان ثمن حرية الفكر، في الشؤون الدينية، باهظاً جداً، إلا أنّ النزعة الإنسانية بدخولها الجامعات، اقتلعت المتعلّمين في الفترة نفسها على الأقل، «من جادات الديانة القديمة، مثلما اقتلعتهم من العِلْم القديم»[101]. وتحوّلت بسرعةٍ مدارس أورليان وتولوز وبورج إلى قلاع متقدّمة للنزعات الجديدة. والواقع أنّ الناس ماعادوا يكتفون بالتمتع بالمؤلَّفات القديمة اليونانية والرومانية، بل أعادوا التفكير فيها بروح جديدة. وتجلّت الرغبة في حرية التفكير. وبدأت ممارسة النقد، فالحاجة إلى حرية السؤال والاستفسار لمواجهة أشكال اليقينية القطعية كافة أضحت حادّة قَاطعة، فمن الأسئلة ما يتعلّق بالطريقة ومنها أسئلة حول العقيدة، فلم يعد المرء عامة، يكتفي بإطلاق فكاهات بحقّ الرهبان أو التهكّم عليهم حسب طريقة رابليه[102]. بل صار يميل صراحة إلى وضعه موضع الشك مبدأ السلطة، معتمداً على الفلسفات القديمة هادياً ثميناً في هذا الميدان. أما أن يميل هذا الفكر الجامعي الجديد إلى النقاش

---

(101) المصدر نفسه، ص 13.

(102) يعود التصوّر الأول لـ **بانتاغروييل** (*Pantagruel*) و**غارغانتوا** (*Gargantua*)، من تأليف رابليه لعامَيْ 1533 و1535 على التوالي.

والمجادلة، فلا يعني بسبب ذلك أنّه مُلحد على غرار تلك الطائفة من المعادين للمسيحيين، الذين يتزعّم زمرتهم أمثال إيتيان دوليه وفرانسوا دو بيرييه. كان الأساتذة والطلاب، المنضوون بشكل ما تحت اللواء المزدوج لكل من النهضة والإصلاح الديني ـ على ما بينهما من فروقٍ لا تقبل التسوية أحياناً ـ ينزِعون نحو فكر مستقل وسيد نفسه، قابل لمناقشة المواضيع الكبرى التي تراود الإنسان. وقد وجدت البلاغة والشعر حقوقهما، في تلك الفكرة القائلة «الإنسان وحده وبذاته، موضوع جدير بالدراسة من أجل الإنسان»[103] ـ وهذه الفكرة هي النزعة الإنسانية عينها ـ حتى إنّ الصراع في سبيل الفكر الجديد كان يُدار في الغالب وفقاً لأشكال قديمة.

عاش لا بويسي في هذا الجو الفكري في جامعة أورليان. وصاغ تعليمُه السابق حساسيتَه، فأعدّه لمناقشة مثل تلك المواضيع، فكان على أتمّ الاستعداد لوضع تبحّره العلمي، وهو الشاب ذو النزعة الإنسانية مع هواه للآداب الكلاسيكية، في خدمة فكر تجديدي وجساراته، فكان بوسع الموضوع الإنشائي البحث حول العبودية الطوعية، وهي تستخدم أسلوباً كلاسيكياً، أن تباشر نقداً للسلطة الاستبدادية. وذلك حقاً ماعبّر عنه مونتانييه: «كتب **(المقالة)**، على طريقة بحث، في المرحلة الأولى من شبابه، اعتزازاً بالحرية وضدّ الطغاة». يبقى السؤال أن نعرف إذا كان لا بويسي، في نَفَسه البلاغي، وهو بعد أكثر جرأة يعلن، على ضوء الفكر الجديد، مقدمات تمهيدية لفلسفة سياسية مستحدثة.

2 ـ لا بويسي والبلاغة الكلاسيكية

ما من أحد دافع عن الأطروحة القائلة إن **مقالة العبودية الطوعية**

(103) Hauser, Ibid., p. 4.

هي تمرين مدرسي مكتمل لصف البلاغة، بأفضل مما فعل سانت بوف، فهو يؤيّد **في أحاديث الإثنين**[104] الرأي القائل إنّ «بحث العبودية الطوعية، إذا ما أُحسِنَتْ قراءتُه، ليس سوى كلام كلاسيكيّ مفخّم ورائعةٍ من طالب في السنة الثانية من علوم البلاغة...، وإعلانٍ حسنٍ عن الفكر الحازم وعن موهبة الكتابة»[105]. ويضيف قائلاً أيضاً، هاكم «الأثر الخطابي، المشبع بالروح اليوناني والروماني، المناهضَ للطغاة، والذي يستثير على غير هدى خنجر بروتوس»[106]، فكان «عمله المدرسي التراجيدي»[107]. أما أن يكون المؤلفون وناشرو الأعمال النضالية قد جعلوا من هذا النصّ، في «مأساته المدرسية» الفترة الأشد احتداماً من تاريخ فرنسا، «حرّاقة ومثاراً للفتنة»[108]، فلا يقلّل بشيء من صياغته كبحث جامعي. وإنها واحدة من تلك «الأخطاء الكلاسيكية التي يرتكبها المرء لدى انتهائه من تيت ليف ومن بلوتارك»، ونتاج تلك «المرحلة السياسية المتوقّدة والصارمة»، التي يهتزّ فيها المراهق بفعل «شغف رواقي وإسبارطي ومنبري، يناشد فيه، حسب ما تقتضي الأزمنة المختلفة، أمثال هرموديوس وكاتون وترازياس، حيث يختلط الغراكيون والجيروندیون من بعيد»[109].

وإذا ما تتبّعنا حرفياً ما كتب سانت بوف، وجدنا قدْراً ضئيلاً من المرامي السياسية في ذلك النص النقدي ذي الشهرة الفائقة،

---

(104) Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, 1926, tome IX, pp. 140-161.

(105) المصدر نفسه، ص 144.

(106) المصدر نفسه، ص 147.

(107) المصدر نفسه، ص 147.

(108) المصدر نفسه، ص 147.

(109) المصدر نفسه، ص 149.

فالمنشور، كما يقول، «ضيّق وأفكاره بسيطة». وبالمقابل فإنّ كلّ ما فيه هو مسألة صياغة إنشائية: «هنالك صفحات قوية، وحركات متينة ومتتابعة، واندفاعات ساخطة وبليغة، وموهبة في الأسلوب[110] غاية في الجودة». وتتحد في المقالة قوة الكلمة وسحرها. ومجمل القول إننا حيال عمل من نتاج شاعر، لا من نتاج مفكّر سياسي.

وفضلاً عن ذلك، فإن سانت بوف يواصل قائلاً إنّ لا بويسي قد حرص في ما بعد، أي عام 1560، حين مزّقت القلاقلُ الأهليةُالخطيرةُ فرنسا، على أن يكون «مواطناً صالحاً»، وأنه وقد «أبلّ من الحمّى الأولى التي انتابته»، أراد أن يكون «صديقاً لقوانين بلاده وحامياً لها»[111]. والواقع أنّه كان في السابعة والعشرين، حين أعرب عن حزنه للنزاعات والحروب التي تمزّق فرنسا، وهو يكتب لصديقيه مونتانييه ودو بيلو (de Bellot)، فقد كتب إلى دوبيلو يقول: «إنّ العنف أمر وحشي، وإنّ قلبي لينزف بسبب ذلك. لكنني عقدت العزم على القيام بوداع طويل وأبدي لهذه الأرض التي ولدتُ فيها... ولستُ أفكّر إلا في الهرب... إلى أي مكان وبأي طريقة كانت»[112]. تتناقض لهجة هذه الرسالة تناقضاً واضحاً مع لهجة **مقالة العبودية الطوعية**، فلم يعد مطروحاً الوقوف في وجه الطغيان، بل «الهروب من العواصف السياسية ومن الفوضى».

يُصيب ف. كومب كبد الحقيقة بعبارته إذ يقول: «كل شيء روماني» في **مقالة** لا بويسي[113]. أما أن تأتي صياغتها على يد

(110) المصدر نفسه، ص 149.

(111) المصدر نفسه، ص 150.

(112) المصدر نفسه، ص 151. الرسالة ذكرها سانت بوف نفسه.

(113) Combes, *Essai sur les idées politiques de Montaigne et La Boétie*, p. 10.

غلامٍ في السادسة عشرة أو الثامنة عشرة من العمر، ومن قبل طالبٍ عاشقٍ للعلوم الإنسانية الجديدة، أو من قبل قاضٍ شاب في بوردو، فلا يغيّر في طبيعة الأمر شيئاً: فالنصّ طافح بتلك البلاغة القديمة التي تغترف وفرةً من الينابيع اليونانية واللاتينية. أليس يبدأ بداية رمزية ببيتين من شعر هوميروس؟ ثم تكثر الشواهد من الشاعر القديم ومن كزينوفون وأرسطو. ثم تمضي محاذية شواهد من شيشيرون وفيرجيل وسالوستي وسينيك... وفي فترة بدأت تتطوّر فيها الأبحاث التاريخية، نرى مثول تاريخ إسبارطة وأثينا أو روما في كل مكان من **المقالة** بينما تعبر خيالات كسرى، ملك الفرس، وهو يستعد لغزو اليونان، وبيسيسترات الذي آل مصيره إلى القتل على يد هيرموديوس وأريستوجيتون. وخيال الطاغية سيلا، وقيصر الذي بدأ يتهدده بروتوس وكاسيوس، ثم تيبيريوس وكلاوديوس ونيرون..، فلنكفّ هنا عن البحث عن «فلسفة للتاريخ»، فالأمور أبسط من ذلك. ليس لهؤلاء السادة القدماء الذين يستعرضهم لا بويسي من قيمة تُذكَر وليس للمرء أن يقترب من العرين المظلم حيث هؤلاء الأسود يقيمون»، فلكي يبرّر لا بويسي أطروحته، يستخدم الأساطير والخرافات والميثولوجيا، في ما وراء تاريخ كزينوفون أو تيت ليف. والأساطير، والحكايات الخرافية والميثولوجيا... وهو ما يدعو للدهشة حين نتذكّر أنه في القرن السادس عشر كانت تُلقَّن اللغة الفرنسية بدراسة اللاتينية وغالباً اليونانية؟ وكيف ننسى أنّ كتاب شيشرون (*De Legibus*) كان القراءة الأكثر تداولاً وأنّ كتاب **السياسة** لأرسطو و**الشرائع** لأفلاطون تشكّل متعة الجامعات؟ من الأمور المألوفة أن يستشهد لا بويسي بهؤلاء الكتّاب. ومن الطبيعي أن يحفظ بلوتارك عن ظهر قلب فيقوى على أن يستعير منه فيضاً من الأمثلة، ومن بيرّوس ومن فيسبازيان وكومود وأنطونان...، فهؤلاء الأشخاص التاريخيون المصطبغون

بالأسطورة إلى حدٍ ما، مألوفون جداً لدى الأدباء الإنسانيين.

وليس من شكٍ على الإطلاق في أنّ الاستيحاء القديم ماثل في المقالة مثولاً دائماً. والحقّ أنّ الموضوع، كما يقول مونتانييه «مطروق حتى الإزعاج في ألف موضع في الكتب»[114]. وليس لنا أن نفهم قطّ أنّ لا بويسي عمد إلى التقميش، فهو أشدّ عنفواناً فكرياً من القيام بذلك. إلا أنه «قصد مدرسة القدماء تحديداً، وكلّهم مواطنو إحدى الجمهوريات، من أثينا إلى طيبة إلى سيراكوزا أو روما... لينهل منها حقده على الطغاة»، ناهيك، كما يزعم كاتب هذه الملاحظة، «عن أفكاره الجمهورية»[115]. وإنّ بعض الأفكار الحديثة، على كلّ حال، وقد جاءته من إراسم أو غيوم بوديه، وأيضاً من كُتّاب أقلّ تألقاً أحياناً مثل جان فيرو أو دوغراساي، إنما كانت تنتسب إلى أفكار القدماء أيضاً. حينئذٍ وجد نفسه واقفاً على صخر من حيث معتقداته العميقة. وهي حقاً الأفكار القديمة التي غالباً ما «اقترن بها» حسب كلمة مونتانييه الجميلة. وبما أن فصل الشكل عن المضمون من الصعوبة بمكان، فمن الطبيعيّ جداً أن تمضي تلك الأفكار مصحوبة بتقصٍ أدبيّ يكشف أنّ اللاتينية وفقه اللغة الهيلينية لا تخفيان عن العلامة الشاب سرّاً[116]. لهذا السبب تبدّى لا بويسي، وهو يتناول الموضوع الذي قد يكون الأكثر خطورة بالنسبة للإنسان، موضوع ـ الحرّية ـ شاعراً عاشقاً للصور، والطرائف التي أُحْسِنَ سردُها، والمؤثّرات الأسلوبية وكل فنون القول المرهفة. إنّ **المقالة**، ضمن

---

(114) Montaigne, *Les Essais de messire Michel seigneur de Montaigne*, livre I, chap. XXVIII, p. 193.

(115) Combes, Ibid., p. 19.

(116) انـظـر: L. Delaruelle, «L'Inspiration antique dans le discours de la servitude volontaire,» *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 17 (1910), pp. 34-52.

أحد معانيها، أثر خطابي تتلاقى فيه أجمل تألّقات البلاغة لدى تاسيت أو لدى شيشرون.

قد تكون تلك الدلائل كلّها، كما زُعم، نتيجة تدقيقات متأخّرة، فليس مستبعداً أن يكون الدِفق الأول للمقالة، قد خرج من تحت ريشة الطالب، بعفوية أكثر من التقصي البلاغي ـ حيث إننا نجد فيها الطرح والتقسيمات وخاتمة الخطبة وكلّ عزيز على قلوب الحريصين على صفاء اللغة.

هل نبدي أسفاً على تصحيحات، إنْ كانت أُجريَت عليها؟ فإنْ تَخضَع الفكرةُ الأولى من تيارٍ فكري فِي حالةٍ من الفوران، لتصحيحٍ، فيجري صقلها وتلميعها على يد رجل أكثر نُضْجاً، لا يمكن إلا أن يعودَ عليها بقيمة أكبر: والفكرة الأولية، تكتسب بضبطها مزيداً من العمق، مع احتفاظها بقوتها الفطرية. إنها تغدوأكثر حدة، وإذا حسُن رنينها كان لها تأثير أكبر.

ألسنا نسلّم في هذه الحال بأنّ **مقالة العبودية الطوعية** هي أكثر من مجرّد تمرين بلاغي تُنافسُ فيه أناقة اُلكتابة غزارةَ العلم الوافر ودقائق التفكير المنطقي؟ فليس لا بويسي كاتباً فقط؛ إنه مفكّر. ولا يطغى النّفَس الخطابي على صدقِ النبرات الشجية لشاب يرغب، بدافع من حبه الفائق للبشرية، في أن تتوصّل كل الوعود التي تزخر بها إلى أنْ تنمو فتتفتّح، وأنْ تتهاوى كل العوائق من أمام ذلك الازدهار. إذاً لا يتعلّق الأمر قطْ بالتساؤل ما إذا كانت **المقالة** ثمرة «حيلة لا بويسية» أو كانت تنطوي على «رسالة خفيّة ما» ينبغي حلّ طلاسمها[117]، فالأمر يتعلّق بأنْ نتوجّه للنصّ وأن نقرأه لنلتقط من

(117) La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, [publié par Miguel Abensour; introduction de Miguel Abensour et Marcel Gauchet], p. XVI.

وراء أسلوب شاب شمولي العلم وذي نزعة نهضوية، فلسفة الإنسان التي تظهر فيها. لكن من الملائم أنْ نتساءل مسبقاً إلى أيّ حد هو مَدين للأحداث المعاصرة.

3 ـ لا بويسي وعصره

كلّ امرئٍ «ابنُ زمانه». قال ذلك هيغل. إلا أنّها حقيقة راسخة قبل هيغل بكثير. ولا يُستثنى لا بويسي من ذلك. من الأهمية بمكانٍ إذاً أنْ نعرف ما إذا كانت الأحداث التي وقّعت مراحل حياته القصيرة، كانت ذات تأثير ما على فكره، وهل النظريات السياسية التي بدأت آنذاك بالنموّ والتطوّر قد طبعت فلسفته بخاتمها.

وكما أنّ عمل مكيافيللي[118] وجد عبر مظاهر عديدة، سبباً كافياً داخل مآسي الحياة الفلورنسية وفي التقلّبات السياسية لبلادٍ مثل إيطاليا حيث يستخدم السمّ أو الخنجر في معظم الأحيان للبتّ في الخلافات، كذلك فإنّ **طوباوية** توماس مور[119] قد كُتِبت لتأتي بعلاج للأمراض التي كانت تمزّق إنجلترا في مطلع القرن، فيسعنا أن نتساءل بالطريقة نفسها إنْ كان يمكن أن نطابق **مقالة** لا بويسي على تاريخ فرنسا في منتصف القرن السادس عشر.

ذلك ما قام به المؤرخ دو تو حين اعتبر أنّ بحث لا بويسي يعبّر عن السخط الذي ولّده في نفس شاب عمره ثمانية عشر أو تسعة عشر عاماً، سحقُ التمرّد الشعبي الذي تسبّبت به قضية ضريبة الملح[120]، فيسعنا التسليم بأنّ القمع الذي جرى بلا رحمة في

---

(118) نُذكّر بأنّ البدء بكتابة *Le Prince* كان عام 1513.

(119) بدأ الكتاب الثاني من *Utopie* عام 1510، وأُنجِز أولاً عام 1516. أما الكتاب الأول فقد أُلّف في بضعة شهور عام 1517.

(120) انظر ص 46 من هذا الكتاب.

مقاطعةٍ كان لا بويسي يشعر بأنه متجذّر فيها، جعله يشعر بنشوء وعي الحرية ونموّه في نفسه وأنّ موضوعه جاء تعبيراً عن قوّة ذلك الوعي وما يبشّر به. ويصعب على كل حال أن نفهم **مقالة العبودية الطوعية** منشوراً بسيطاً للمناسبة أملاه الظرف التاريخي المحلي، فمثل تلك القراءة تمنح النص بُعداً تقريبياً، غير علمي، وبالاختصار سطحية تنفيها كل صفحة من المقال. علينا من ناحية أخرى أن نلاحظ أنّ لا بويسي لا يشير في أي مكان إلى المأساة التي عاشتها غويين عام 1548، فمن المرجّح جداً أنّه لو شاء أن يندّد بأعمال القسوة التي رافقت الحدث، لكان ذكرها باسمها: فالنقد والهجاء لا تأثير لهما إلا إذا لم يُعرضا كما يُعرَض المعنى الخفيّ في لغز. وواقع الحال أننا لا نقوى على التعرّف على ديانا دو بواتييه من خلال هذه «المرأة الضعيفة» أو تلك، إلا عبر تأويل مشكوك فيه، أوعلى هنري الثاني من خلال ذكر مباراة ما، من غير تحديد دقيق لها... وهكذا يلاحظ ب. بونفون، أنّ لا بويسي يحرص على «أن يستبعد من استدلاله ما من شأنه أن يكون موضوع تطبيق خاص»[121]، ولاسيما التلميحات إلى حكومة فرنسا. ولا ريب في أنّ مسألة ضريبة الملح قد أقضّت مضجع لا بويسي. لكن لم يسعه أن يرى فيها سوى مثال واحد من بين أمثلة أخرى حول الصعوبة في إقامة علاقة متينة بين السلطة السياسية والشعب: وهي صعوبة مزدوجة، مادامت طاعة المحكومين مشبوهة جداً نظراً إلى أنّ المتمرّدين لا يتحدّثون إلا عن الحرية؛ هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنّ الحاكمين ميالون جداً إلى تحويل قسوة السلطة إلى عنف أو إلى عقاب. وهكذا يبدو لنا،

(121) Paul Bonnefon, *Estienne de La Boétie: Sa Vie, ses ouvrages et ses relations avec Montaigne* (Bordeaux: P. Chollet, 1888), طبع ثانية في: (Genève: Slatkine, 1970), p. 44.

من غير أن نُنْقِص التقارب بين الواقع التاريخي والفكر السياسي لدى لا بويسي، أنّ من المجازفة التسليم بأنّ كاتب **المقالة**، قد رغب في اتخاذ موقف المجادل، للردّ على حدث الساعة بنيّةٍ تخريبيةٍ متعمّدة.

لا يسعنا عند هذه النقطة أن نلتزم الصمت حيال الطرح الذي أتينا على ذكره، وقد تقدّم به د. أرمانغو عام 1906، وأثار فيه شكوكاً حول صحة نسبة **المقالة**، فهو يؤكّد أنّ النصّ يلمّح لأحداثٍ لم يشهدها لا بويسي المتوفّى عام 1563. ويشير بشكل خاص جداً إلى أنّ صورة الطاغية التي يرسمها البحث[122] ـ «**وهو ليس ذلك الرجل بهرقل ولا هو شمشون، بل هو من أشباه الرجال**، والأكثر جبناً والمخنّث في الأمّة» ـ قد تعني هنري، دوق أنجو، الذي تولى الحكم باسم هنري الثالث، بدءاً من عام 1574. هنا يقدّر د. أرمانغو أنّ مونتانييه لا بدّ أن يكون عدّل المخطوط الذي عثر عليه بين أوراق صديقه بتكييفه مع السياق والظروف. وهكذا يكون مونتانييه، في نظر العلامة ابن بوردو، حين صرّح بأنّ العمل إنما هو عمل صبياني، وأدان الطريقة التي استخدمه بها البروتستانت، قد تمكّن من أن يقدّم مساعدته للذين كان الملك يضطهدهم.

أشرنا في ما تقدّم إلى النزاع الذي أثاره هذا الطرح، ففي حين اعتبر بعض المفسّرين ـ ومنهم إدميه شامبيون وستابفر ـ أنّ أرمانغو كان على حق، اعتبر آخرون، ومنهم ف. كومب، أنّ الطاغية الذي قصده لا بويسي هو فرانسوا الثاني، وهنالك أيضاً أمثال ديزاميريس و ج. باريز، الذين اعتبروه شارل السادس. أما ب. فيللي، و ب. بونفون، وهـ. بارخاوزن، فتقدّموا برأي أكثر قبولاً معتبرين صورة الطاغية التي رسمها لا بويسي ذات طابع غير شخصي وعام.

(122) انظر ص 148 ـ 149 من هذا الكتاب.

عندئذٍ صرنا حيال استنتاج مزدوج فرض نفسه: فمن جهة، فإن لا بويسي هو حقاً مؤلّف **مقالة العبودية الطوعية**[123]؛ ومن جهة أخرى، فإنّ المقالة لا ترمي إلى تبديد الظلمات من على عهد ملكي بعينه، فهي لا تندد بالمصائب المحددة في فترة زمنية[124]. لكنّها ذات بعدٍ عام. وهي مغايرة تمام المغايرة لردّة فعل على تاريخ آني، وتتطلّع إلى أن تكون تفكيراً فلسفياً في جوهر السياسة، ولو في غير مهارة كافية، فعلى هذا النحو فقط يمكن تفسير التلاقي المدهش بين نشاط لا بويسي الموالي للعهد وبين كلامه النقدي، فهو لم يخطط يوماً لنشر القلاقل في بلاده ولا لتهديم النظام الذي ظلّ يعمل له مخلصاً طيلة حياته. لكنه سعى، وهو المستنير بثقافته القانونية وسعة علمه ونزعته الإنسانية، إلى التعبير عن النظام السياسي لدولة عصرية وهي في مجال تثبيت وجودها، فالمقالة ليست رسالة طعن ضد الملكية الفرنسية، أملتها الأحداث الراهنة، بقدر ما هي بحث فكري نظري.

(123) يرد تأكيد هذا الاستنتاج في التحليلات الأسلوبية والنحوية التي تولى توجيهها في ما بعد ل. دولارويل (Delaruelle, «L'Inspiration antique dans le discours de la servitude volontaire»),

وطبعة لابليني: Lablénie, «L'Enigne de la servitude volontaire,» pp. 203-227

(124) نتساءل بمنطق، كيف للـ **مقالة**، لو سايرت هذه النية، ألا تتوصّل إلى الاستنتاج بضرورة قتل الطاغية؟ سوف يدعو هوتمان أو بوكانان وميلتون في ما بعد، إلى قتل الطاغية، الذي يفصم أواصر العقد الذي يربطه بالشعب، بسبب تعسّفه واستغلاله السلطة ووحشيته. وإنّ محاجتهم متماسكة تماماً. وواقع الحال أنّ لا بويسي، الذي يعرف حقّ المعرفة أنّ السفسطائيين في اليونان القديمة، قد دَعَوْا إلى معارضة الطاغية، وبلغ بهم الأمر حدّ الدعوة إلى قتل الطاغية، لا ينخرط في هذا الخط. ويعرضه لنا مونتانييه في صورة مواطن صالح، يلتزم بقوانين بلده، وتعتمل في داخله رغبة عميقة في السلام. بل يقول ب. فيّون في كتابه (Benjamin Fillon, *La Devise d'Etienne de La Boëtie et le juriste fontenaisien Pierre Fouschier* (Fontenay-le-Comte: P. Robuchon, 1872)),

إنّ شعار لا بويسي هو السلام والقانون (*Pax et Lex*). وعلى كل حال فهو يرفض فكرة قتل الطاغية بحدّ ذاتها.

يصحّ القول أيضاً، إنّ بوسع **مقالة العبودية الطوعية**، وقد فُهِمت على هذا النحو، أن تحمل سمةَ عصرها[125]. وهكذا دعم ج. باريز الطرح القائل إنّ لا بويسي قد كتب **مقالته** ليجعل منها الوجه الآخر **بالأمير** لمكيافيللي[126]، فبحث مكيافيللي الذي ظهر في روما عام 1532، بعد وفاته بخمسة أعوام، يعرض كما يرى الكاتب «نظرية الاستبداد». وبعد ذلك بخمسة عشر عاماً، وفيما كتاب **الأمير** يتداول في فرنسا ويشكّل موضوع قراءةٍ للطلاب كافة، ردّ عليه لا بويسي بكتابة بحثه «تكريماً للحرية، وضدّ الطغاة». وهكذا «واجه السمّ بالترياق». ويبيّن باريز أنّ كل مقطع من بحث لا بويسي يشكّل رداً على هذه الصفحة أو تلك من كتاب مكيافيللي ويقوم معها توازناً. وباختصار، ففي حين يضع **الأمير** نظاماً للاستبداد، تعلن **المقالة** المطالبة الليبرالية.

هنا أيضاً ينفتح باب النقاش على مصراعيه، لأنّه من غير المؤكّد، من جهة، أن يكون مكيافيللي قد رغب في كتابة إطراء للطاغية، ومن جهة أخرى، فإن التفسير الذي تقدّم به باريز، تنقضه جملة قالها مونتانييه: «قد تكون هذه الكلمة التي قالها بلوتارك: إنّ

---

(125) سندع جانباً نظرية دوبينييه المزاجية الطريفة، الذي يروي في كتابه: Théodore Agrippa d'Aubigné, *Histoire universelle* (Amsterdam: [s. n.], 1726), tome I, p. 670, أنّ لا بويسي قد كتب المقالة على أثر واقعة سخيفة: أسقط أحد أفراد الحرس حربته على قدمه فيما كان يحاول أن يرى ما يجري في قاعة احتفالات. مما ولّد في نفسه ردّة فعل انتقامية حيال كل ما له علاقة بالسلطة من قريب أو من بعيد.

(126) Joseph Barrère, *Estienne de La Boëtie contre Nicolas Machiavel, étude sur les mobiles qui ont déterminé Estienne de La Boëtie à écrire le discours de la servitude volontaire* (Bordeaux: A. Mollat, 1908),

ومنشور أيضاً في مجلة: *La Revue philomatique de Bordeaux*, (nov.-déc. 1908), janv.-fév., et juil.-août 1909.

سكان آسيا يصلحون لأمير واحد لأنهم لا يجيدون التلفّظ بكلمة من مقطع واحد: لا»، قد أعطت لا بويسي المادة والمناسبة لبحثه **العبودية الطوعية**، فليس ما يسمح بالتأكيد على أنّ لا بويسي قد رغب تحديداً في أن يكتب على غرار إ. جانتييه، كتاب **ضد مكيافيللي**. بل يبدو أنّه قد أصغى بالأحرى لإلهام شبابه المتوقّد، فقال بحميّة ما كان آخرون قبله قد أشاروا إليه: إذا ما كانت سلطة الدولة ضرورية للناس، فإنّ ثمن الحرية لا يقلّ عنها قيمة. والأكيد أنّ النبرة متوقّدة وضاغطة. لا ريب في أنّ ريشة الكاتب كانت عصبية، فظهرت بحالات خطيرة من الغضب والتوتّر. لكنّ الهوى الذي يعتمل في نفس الكاتب، والذي يُستشفّ حتى من خلال الاستطرادات، تجعل الرسالة المعدّة للإرسال تتجاوز كثيراً مناظرة كلامية ضدّ كاتب أو ضد نص.

نقول من جهة أخرى وبكلّ دقّة، إننا إذا ماسلّمنا بالفكرة التي تصف لا بويسي بأنّه مجادل، فمن الملائم أن نتساءل ما إذا كان لديه هدف أوسع بأن يناهض الكتّاب السياسيين، الذين جهدوا في ذلك القرن نفسه، لتنظير ممارسة السلطة السياسية، فجعلوا من أنفسهم منافحين عن الملَكية. من المؤكد وفقاً لهذه الفرضية، أنّ لا بويسي كان سيخاصم خصاماً ضمنياً أو علنياً، كاتباً مثل كلود دو سيسيل، وكان رجلاً متعدد المهمات مثله، فيشارك مثله في الحياة السياسية، وفي عدم رضاه، مثله أيضاً، عن خدمة الملك والمملكة، وقد كال المديح في كتابه الصادر عام 1519، **الملَكية العظمى في فرنسا**، لما يسعنا منذ ذلك الحين أن ندعوه بالنظام المطلق[127]. وواقع الحال أنّ

---

(127) نشر كلود دو سيسيل (1450-1520)، مؤلَّفه *La Grant monarchie de France*، عام 1519 نزولاً عند رغبة الملك فرانسوا الأول. ولكن قبل حلول عام 1508، كان قد وضع كُتيّبين اثنين يُشيدان بمناقب الملك لويس الثاني عشر: *Histoire singulière de Louis XII* و =

لا بويسي لا يتفوّه بكلمة واحدة في المقالة عن أفكار كلود دو سيسيل، ولا عن أفكار معاصريه من أمثال إراسم أو لوثر أو كالفن، المهتمين مع ذلك بالمسائل السياسية والمنشغلين بوضع النظريات. كما يلتزم الصمت المطبق حول مسألة القوانين الأساسية في المملكة ـ عدم قابلية التغيير في ميدان التاج والوراثة وشرعية السلطة الملكية ـ التي بدت في **الملَكية العظمى في فرنسا** الصورة الأولى لنظرية السيادة الملكية التي، رغم انتشارها، تطرح مع ذلك قواعد النظام المركزي والموكول للعاهل وحده. وهكذا يزول الطرح الذي يصف لا بويسي بالمجادل.

يبدو إذاً أن وجهة **مقالة العبودية الطوعية** تندرج، رغم قربها من الحدث أو من النظرية، في ما يتجاوز هذه وذاك، فتتضح تدريجياً خطوط القوة لفلسفة سياسية، ويتنظّم انطلاقاً منها، مفهوم نظري وعام لسلطة الدولة الحديثة، ضمن لغة مثقلة بالمواربات أو بإفراط من التذكّرات القديمة. ومن الجدير بالملاحظة أن يكون لا بويسي قد عرض، على عتبة الحداثة، تفكيراً سياسياً راسخ البنية حتى إنه ما زال قادراً على مخاطبة قارىء في نهاية القرن العشرين.

تَهَبُ تلك الاستمرارية الراسخة مقالةَ دو لا بويسي القدرة على تجاوز راهنية عصره تجاوزاً واضحاً، فهل السبب أنّ حب الحرية قد رفع حتى الذروة السخط على الأساليب المخزية التي ينتهجها كل نظام استبدادي؟ لا ريب في ذلك. يبقى أنّ **المقالة** ليست شحنة انفعالية تخضع لانطلاقات قلب شهم، فهل المسألة إذاً أنّ إعمال الفكر، مدعّماً بذكريات الجمهورية الأفلاطونية أو بالأفكار الرواقية،

= Les Louanges de Louis XII، ويرتسم فيهما من وراء صورة الملك، النظام القانوني للملكية المطلقة.

والمكيّف على مثال الأستاذ آن دي بورغ، هو الذي ارتقى إلى محاولة تحويل المجال السياسي إلى مفهوم عقلي؟

علينا أن نستجوب كلمة النصّ نفسها عسى أن ندرك، على مدى الكلام المفخّم الحامل علماً غزيراً، قصدَ لا بويسي وبُعدَ فكره.



الفصل الثالث

تحليل المقالة:
من الحرف إلى الفكر

مقالة العبودية الطوعية، ككل أثر بليغ في القرن السادس عشر، هي ما يطلق عليه بيار ميسنار اسم «نهر خطابي»[1]، فهي تسعى على نحو لا يتطرّق إليه الشك وراء تأثيرات الكلمة الجميلة. سيكون إذاً من التهوّر اعتبارها برهنة تتقدّم تقدّماً عقلانياً بطريقة الاستنتاج. وسوف يكون من الخطأ، مع ذلك، عدم البحث فيها عن مخطط شامل، فالكلمة (Logos) البليغة كلمة منهجية أيضاً.

وتتولّى فكرة رئيسة، من بداية **المقالة** حتى نهايتها، حملَ انطلاقة الكلمة: يندّد لا بويسي ـ مثلما يفعل مكيافيللي أمام أعمال الشغب في إيطاليا أو مثل توماس مور أمام البؤس في إنجلترا ـ بالداء الذي تستسلم إليه الشعوب تحت نير أسيادها ويتساءل عن العلاج الذي من شأنه إيقاف مثل تلك الأدواء، فهو يباشر إذاً بتحليل عبودية الشعوب وتفسيرها في آن معاً بنوازع الطبيعة البشرية وبدور الطغاة

(1) Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (Paris: J. Vrin, 1935), p. 392.

المشؤوم ودور أعوانهم. ثم يتساءل عن العلاجات الكفيلة بكبح الداء المستوطن الذي يُخْشى أن يُودِيَ بالبشرية إلى موت قريب، ويطلق نداءً موجّهاً إلى الشعوب التي تستسلم للاستعباد وللأمراء الذين يروقهم استعبادها، وهو نداء موجّه للحسّ السليم الذي يتردد فيه نَفَسُ الحرية، فلْنسلكْ، فيما نحن نتابعُ نصّ **المقالة** نفسَه، الدربَ التي يمكن أن تقود الشعوب من عبوديتها إلى حريتها.

أ ـ شعوب في حالة العبودية

ليس لا بويسي بحاجة إلى تمهيد كي يتأسّف « لمنتهى الشقاء» الذي يحلّ بالشخص المستعبَد لدى السيد: حسبه شاهدٌ واحدٌ من شعر هوميروس. ويضيف إنّ الأمر بالنسبة له لا يتعلّق باقتراحات نموذجية للحكومات ـ وهي مسألة تقليدية إن اعتُبِرت مسألة ـ وبالتساؤل هل «أشكال الحكم الجمهوري الأخرى أفضل من المَلَكية». وهل يسعُ الملكية، فضلاً عن ذلك، أن تكون ذات مَنزِلةٍ بين الجمهوريات؟ نقصد بذلك: أليست، من حيث التعريف، سلطة فردٍ واحدٍ، ينزِع دوماً للإصغاء لمصلحته الخاصة ورغباته الذاتية، خارج نطاق **الجمهورية** (res publica) حيث ينبغي أن تكون الغلبة للمصلحة المشتركة والإرادة العامة؟ إنّ مفهوم الملكية نفسه ليبدو شذوذاً ضمن الحقل الدلالي للسياسي. وفضلاً عن ذلك ـ «بالنسبة إلى هذه الساعة» على الأقل ـ لا ينوي لا بويسي مقاربة هذا الموضوع البتة: ليس لأنّه عديم الأهمية، بل الأمر بخلاف ذلك، إنّه جدير «بأن يُفرد له مبحث خاص»، فهو يستبعده إذاً، إمّا لأنّه يلمح «كل النزاعات السياسية» التي سيستثيرها على الفور، أو لأنّه ارتأى مسبقاً أن يعالجه «في وقت آخر».

ليس لنا أن نرى في ذلك تهرّباً من قِبَل الكاتب، ولا أن نرى،

وراء الكلمات، بياناً جمهورياً، فليس لا بويسي، من جهة أولى، في عِداد الذين يتراجعون أمام مصاعب تحليلٍ فكري مجرّد في ميدان السياسة ولا أمام التبعات المترتّبة على جدالٍ قد يؤدّي إلى تحريك الأهواء. ومن ناحية أخرى، فإنّ وفاء لا بويسي للملكية لدى لا بويسي كان مضرباً للأمثال حتى لَيَصعُبُ التوفيق بينه وبين فعل إيمان جمهوري وديمقراطي.

إنّ مُبْتغى لا بويسي لأعمقُ من ذلك، فهو يلاحظ بمرارة، مثلما فعل روسو من بعد، أنّ الشعوب مكبّلة في الغالب بالقيود. أما وأنّ الحريّة لديه هي ذلك الإحساس الداخلي الحيّ الذي هو ميزة الطبيعة البشرية، فإنّه يسعى حينئذ لأن **يفهم** «كيف يقعُ» لشعبٍ بأكمله أنْ يفضّل الانحناء تحت النير فيخضع لاستبداد رجل واحد، راضياً بتحمّله على معارضته. والمسألة نفسيّة، فهي تعود إلى بُعدٍ خفيّ في الوضع البشري ليس في حالة من التناغم مع الطبيعة البشرية. والمسألة على درجة عالية من الخطورة حتى نقف معها عند حدود ملاحظة الخضوع الذي يقبل به العديد من بني البشر في البلدات أو المدن أو الأمم نفسها. وليس الرثاء لها بكافٍ أيضاً. إذ لا بدّ من تفسير هذا الوضع المفارق والمتناقض جداً حتى لَيَتعذّرُ استيعابه، إلا أنّه قائم، فتبدو **المقالة** للوهلة الأول إذاً بحثاً في علم النفس السياسي، المرتبط على التوالي، بِـ **دراسة الطبيعة البشرية** وبِـ **أسباب العبودية** التي تميّز الطبيعة البشرية.

1 ـ نظرية للطبيعة البشرية

كيف نستوعب أن يقومَ «ملايين من البشر فيشقَوْا ليخدموا رجلاً واحداً، وهمُ فخورون به ومسحورون»، في حين أنّه حيالهم «متوحّش وبلا رحمة»؟ هنالك سرٌّ غامض من أسرار الطبيعة البشرية. قد يكون عند الاقتضاء مفهوماً أن يرضخ شعب للقوّة: تلك كانت

في ما مضى حال أثينا المقهورة من قبل ثلاثين طاغية. ويسعنا أن نفهم أيضاً افتتان بعض الناس برعاية بعض الأبطال الظافرين أو بوعودهم، فهيبة الزعيم المهيب، وهو الأقوى أو الأكثر حذقاً، تتغلّب دائماً على بلادة الجماهير. لكن» آه يا إلهي! ماذا يمكن لذلك أن يكون؟ وأنّى لنا أن نعرف كيف يُدعى ذلك؟ وأيّ شرّ هو هذا؟ أيّ فسقٍ، بل أيّ فجورٍ رهيب؟ أن ترى عدداً لا يُحصى من الناس، لا يطيعون فحسب بل يخنعون؟ ولا يُساسون بل يُمْتَهَنون. أموالهم ليست لهم، أهلـُهم ليسوا لهم، نساؤهم وأولادهم ليسوا لهم، حتى حياتهم ليست لهم؟ إنّهم يتعرّضون بوحشية لأعمال السلب والفجور والعنف، لا على يد جيش ولا من قبل معسكر من البرابرة الذين ينبغي على المرء التصدي لهم، دفاعاً عن دمه وحياته، وإنما على يد فرد واحد. وليس ذلك الرجل بهرقل ولا هو بشمشون، بل هو من أشباه الرجال، وغالباً ما يكون الأكثر جبناً والمخنّث في الأمّة، فهو لم يَخبَرْ رائحةَ بارود المعارك، بل لا يكاد يعرف غبار نزال الخيل. ولا تتوفّر لديه القدرة على قيادة الرجال، بل حتى على تلبية مطالب أضعف امرأة!».

إن المسألة التي يتناولها لا بويسي واضحة، وهي مطروحة بشكل رائع، فإذا كان من طبيعة الأمور أن يطيع الشعب من يحكمونه، فإنه من غير الطبيعي بشكل مخيف أن نرى شعباً بكامله يرزح تحت حكم فرد لا قوة له ولا هيبة: من أين تأتي هذه «النقيصة المخيفة»؟

لا يفسَّر استسلامُ مليون إنسان للإذلال على يد «واحد» بجبنهم وبنذالتهم فقط، بل إنّ ذلك الجبن وتلك النذالة هما ما ينبغي تفسيره، ذلك أنّ الأمور تسير كأنّ أفراد الرعية يستمتعون بعبوديتهم ماداموا لا يُقدِمون على شيء لرفضها. وماداموا لم يرفضوها، فهم

راغبون فيها: ومن هنا جاء موضوع الكتيّب: **لا وجود للعبودية إلا لأنها طوعية.**

لا يغدو ضرورياً للمرء بعدئذ، إعمالُ الفكر مطوّلاً ليلاحظ أنّ هذا الوضع المفارق يناقض أعمق وأحقّ ما في الطبيعة البشرية. والأمر حقاً لا يُصدَّق: كيف لنا أنْ نتصوّر أنْ يقوى الناس على التخلّي عن كرامتهم، وأنْ يستغنوا عن ذكائهم، وأنْ تكون هذه الآفة متفشية في كلّ مكان وزمان؟ ليس سوى جواب واحد على ذلك: «إنّ الشعب هو الذي يستسلم للاستعباد وهو الذي يسلّم عنقه للقطع». ولْنفهمْ من ذلك: إنّ له الخيار «في أنْ يكون عبداً أو أنْ يكون حرّاً»، «أنْ يتخلّى عن الحرية أو أنْ يستسلم للنير»، «أنْ يقبل الأذى، أو أنْ يواجهه».

يفسح طرح هذه المسلَّمة مجالاً أمام لا بويسي لكي يرسم الخطوط الأولى من نظريته عن طبيعة الإنسان «البسيطة وغير الفاسدة»، أي التي تشكّل فطرته التي فُطِر عليها مادام داء العبودية الطوعية لا يغيّر من طبيعته البتة[2]. تخضع الطبيعة

---

(2) لن نطلب بالتأكيد إلى لا بويسي العرض التعليمي أو المنظّم للفكرة التي يكوّنها عن الطبيعة البشرية، فمثل هذا القول لا يتلاءم مع أسلوب الموضوع. وليس لنا أيضاً أن نحاول العثور في هذا البحث عن تنبيه منهجي: فنثر **المقالة** لا يتمتّع بدقّة العلم السياسي لدى هوبز، كما أنّ لا بويسي لا يحرص، في اللوحة التي يصوّرها عن الطبيعة البشرية، على تبرير المسيرة التحليلية أو التركيبية التي سيعتمدها، على نحو ما سيفعل كل من روسو وكَنْت. بيد أنّ النظرة التي يلقيها لا بويسي على طبيعة الإنسان الأصليّة تبدأ باستحضار مفهوم «الحالة الطبيعية». صحيح أن التعبير لا يرد في **المقالة**، فهو لن يظهر إلا في عام 1625، في كتاب غروتيوس *De jure belli ac pacis*. ولن يصار إلى استخدامه بشكل موسّع، إلا في وقت متأخر، لدى أصحاب المذهب الطبيعي- أو لدى هوبز الذي غالباً ما يفضّل عليه عبارة «وضع الناس الطبيعي». وفضلاً عن ذلك، فإنّ فكرة حالة طبيعية أصلية (لا ينبغي الخلط بينها وبين الموضوع القريب منه، موضوع المتوحش الصالح الذي سيعطيه مونتانييه انطلاقته الأولى، في =

البشرية[3]، وفقاً لما يرى لا بويسي، لثلاثة مبادىء كبرى، إذ يقول: «إنه لخارجَ نطاق الشك أننا لو كنا نعيش مع الحقوق التي وهبتنا إياها الطبيعة، ومع التعاليم التي **لقّنتنا** إياها، لكنّا مطيعين لأهلنا طاعة طبيعية، خاضعين للعقل، وغير عبيدٍ لأحد»[4].

أ ـ ليس الإنسان بطبيعته الأصلية كلَّ ما هو عليه، فدروس الوالدين لا يُستَغنى عنها لتنشئة كل كائن بشري. وليس من يجادل في أنّ هذا المبدأ يعكس النزعة الإنسانية التي نشأ لا بويسي نفسه في ظلّها. ولئنْ لم يكن يتصوّر قط من نظامٍ أولي للإنسان خارج النطاق العائلي، فلنا أنْ نلاحظ أنّ الأسرة بالنِّسبة إلَيه مجتمع طبيعي على نحو أساسي، فيشرع الوالدان إذاً بتنشئة أطفالهما[5]، وهما يسلكان السبل التي خطّتها الطبيعة، كأنّما هذه الطبيعة هي الأم، لذا فإنّ بذور العقل الطبيعية لا تزهر فضيلةً إلا برعاية نُصْحِ الوالدين مجاراةً

= الفصل المخصص لأكلة لحوم البشر من كتاب *Les Essais* (الكتاب 1، الفصل 31)، وسوف يعالجه معالجة أسطورية جان دو ليري، عام 1568، في كتابه *Histoire du voyage fait en la terre de Brésil autrement dite Amérique*، وهي ماثلة ابداً في المقال. وهذه الفكرة تتوافق مع مفهوم يوشك أن يكون مذكوراً، لطبيعة هي العناية تكشف عن أفق القيم الذي يدوّن عليه لا بويسي تفكّره في السياسة.

(3) علينا أن نشير هنا إلى اللقاء ما بين لا بويسي ومونتانييه، فالطبيعة الإنسانية وفقاً لما يرى لا بويسي تطابق ما يطلق عليه مونتانييه اسم «التعقيدات الطبيعية» للإنسان: وهي التي بوصفها عامة ومشتركة، تحدد النوع في أصله، حين لا يكون هنالك من شيء ينحرف بها أو يزيّفها. وهي ثمرة الطبيعة التي هي بالنسبة إلى كل من لا بويسي ومونتانييه، كما يعبّر عنها ر. إيتيامبل، السخية، بشكل خاص بقوة التناسل والإنتاج.

(4) انظر ص 154 من هذا الكتاب.

(5) كان لا بويسي حين وضع مقالته أصغر سناً من أن يتصوّر مبادىء بحثٍ في التربية، على نحو ما سيفعل مونتانييه. إلا أنه يرى بوضوح أنّ مدرسة الوالدين، بوصفها مدرسة طبيعية، هي الأولى الضرورية لوضع الطفل على الدرب القويم وتجهّزه تجهيزاً جيّداً للدخول إلى معترك الحياة.

للكبار، فمن المسلّم به أنها تذويَ وتسقط إذا ما خضعت لتأثير السوء[6]. هذا والنتيجة هامّة: فلا يسعُ شكلَ الوضع الإنساني أن يعني، في شموليته، مساواةً مستوية. ذلك أنّ البشر، بسبب تنشئتهم، مختلفٌ بعضهم عن البعض الآخر.

ب ـ الإنسان عاقلٌ بطبيعته والعقل عمومي. والواقع أنّ الطبيعة، وهي «أداة بيد الله ومدبّرة شؤون البشر»[7]، قد صاغتهم جميعاً وفقاً للمخطط نفسه وأودعت في روحهم «بذرة عقل طبيعية». ولا ينخرط لا بويسي في الجدل، المفتوح أبداً بين الفلاسفة، حول مسألة أنْ نعرف هل العقل كائن بالفطرة أو مكتسب. أما وهو الذي يعرف أهمية التربية، مثل كل ذي نزعة إنسانية من عصر النهضة، وخصوصاً أهمية التربية الأولية التي تمنحها الأسرة، فهو يقف عند حدود ملاحظته أنّ الناس يَظهَرون مختلفين، على الرغم من أنّهم صُنِعوا وفقاً للنموذج نفسه. وتشكّل تلك الاختلافات على وجه الإجمال، جزءاً من النظام الطبيعي للأشياء. وبتعبير آخر، إنّ الطبيعة تصنع الضعفاء والأقوياء. وهي تمنح كل واحد مقداراً ما من الذكاء. لكن لا ينبغي أنْ يختلط علينا الأمر حيال معنى تلك الاختلافات، وبالتالي حيال مقاصد الطبيعة، فهي «لم تبعث إلى هذا العالم السفلي بالناس الأقوى والأشدّ يقظة، كأنما هم قطّاع طرق مسلّحون في غابة، ليتولّوْا ترويع الضعفاء». وهي لا تبغي السيطرة ولا الإخضاع. وليس من نزعة طبيعية لا إلى القيادة ولا إلى الإرشاد. وليست سلطةُ الحاكم طبيعية أكثرَ من طاعة المحكوم. إنّ التباينات التي تقيم فروقاً بين الناس هي واسطة «تعاطف أخوي»[8] يرمي التعاون فيها والتضامن إلى عقد صلات متينة

(6) انظر ص 155 من هذا الكتاب.

(7) انظر ص 155 من هذا الكتاب.

(8) انظر ص 155 من هذا الكتاب.

بين ذوي القوة ومن هم أقل حظوة، فالفوارق تقود إلى التكامل.

وهكذا نجد الطبيعة التي تحدّد الوضع البشري مسكونة بغائية ربّانية، تريد لبني البشر العقلاء أن يكونوا «رفقاء أو أخوة»، فتنوّع الأفراد في الطبيعة البشرية وسيلة تضامن واسع تنشئه المبادلات والتكاملات، لذا يأتي الكلام ميسِّراً «تضافرَ عزائمنا، عبر الإعلان المتبادل عن أفكارنا»[9]. وبوسع الناس أن يتعارفوا في ما بينهم، فيتحالفوا. وتقترح الطبيعة على الناس، كما «الأم الرؤوم»، حسن معاشرةٍ طبيعيةٍ لا تبغي فيها «أن تجعل منّا جميعا متحدين كأننا نُسَخٌ موحّدة»[10]. وليس لنا أن ننظر إلى المجتمع على أنّه جهاز عضويّ واحد مترامي الأطراف يقتضي استلحاقات وتبعيات[11]. «**نحن كلّنا رفقاء، فلا يدخلن في ذهنِ أحدٍ أنّ الطبيعة قد وضعت كائناً من كان في ريقة العبوديّة، ما دامت قد جمعتنا كلنا في صحبة واحدة**»[12]، فلا يتطلّب تجمّعُ الناس استعبادَهم، والمجتمع لايعني تبعية البعض للبعض الآخر.

ج. ينشأ من هنا، المبدأ الكبير الثالث الذي يسيّر بتركيبته طبيعة الإنسان الأوّلية، أي «**ينبغي ألا يراودنا الشكّ في أننا أحرار بطبيعتنا**»[13].

يشهد التاريخ من جهة على «البسالة التي تبثّها الحرية في قلوب

---

(9) انظر ص 155 من هذا الكتاب.

(10) انظر ص 156 من هذا الكتاب.

(11) يتبنى لا بويسي دونما مواربة أحد المبادىء الأساسية من الطروحات الإنسانية، التي سوف تتطوّر لاحقاً: ونقصد بذلك أنّ بوسع كل واحد أن يعرف قريبه فيقيم معه تحالفاً اجتماعياً وثيق الأواصر والعُرى، من غير أن يؤثر بشيء على استقلاليته.

(12) انظر ص 156 من هذا الكتاب.

(13) انظر ص 156 من هذا الكتاب.

المدافعين عنها»[14]: فهل علينا أنْ نستذكر البطولة التي أبداها اليونان والرومان، لا من أجل انتصارهم على العدو الخارجي بل لتأمينِ انتصار الحرية على السيطرة، و«التحرر على الجشع»؟ ويضيف لا بويسي قائلاً إنّ بني إسرائيل وحدَهم قد فضلوا ـ ويا للمصير البائس الذي استحقوه ـ الخنوعَ لنير الطاغية على الحرية[15]. ومن جهة أخرى، تُستَخلَصُ الحرية بشكل خاص من العقل نفسِه. إذا كانت طبيعة الإنسان عاقلة، فهي تتضمّن في الواقع هذه السمة الأساسية التي هي الحرية، ولاسيّما أنها تستلزم الاستقلال في كل واحد والاعتراف المتبادل بالآخر: في الترابط المتبادل لا تعود هناك تبعيّة.

وفضلا عن ذلك، فإنّ كلّ من وهبته الطبيعة حياة وشعوراً، هو عاشقٌ للحرية، فلا يرى لا بويسي في ذلك أبداً اندفاعاً فوضوياً للشعور، بل نظام الطبيعة بالذات فلو كان لدى الحيوانات، من الدويبة الضئيلة حتى الفيل، شيء من التفوّق في ما بينها، لصنعت من حريتها شهامتها: «**ما عسى أن يقول الفيل بعد أن قاوم حتى النهاية حين يقوم، وقد أمضّه القتال... يغرس فكّيه في الأشجار ويكسر نابيه، سوى أنّ الرغبة الكبرى التي يشعر بها في أن يكون حراً.. تجعله قوياً فطناً**»[16]. ومن جهة أخرى لا يسعُ البهائمَ التي تعمل في خدمة الإنسان أن تتعوّد على الحرمان من الحرية: «فالثيران نفسها تئنّ وهي تحت عبء النير، والطيور تنوح في القفص»، فهل هو التشبّه بالخالق أم هو فرط في الحساسية؟ لا هذا ولا ذاك. والأمر بكل بساطة حسبما يرى لا بويسي هو النظام الطبيعي للأشياء. وعليه، فإذا ما توجّهنا بالسؤال لأناسٍ جددٍ، وُلدوا لتوّهم وهم في حالة نقيّةٍ

---

(14) انظر ص 150 ـ 151 من هذا الكتاب.

(15) انظر ص 159 من هذا الكتاب.

(16) انظر ص 156 ـ 157 من هذا الكتاب.

من البراءة والجهل، أن يختاروا بين العيش أحراراً أو أرقّاء، «فلا ينبغي أن يساورنا الشكّ في أنّهم سوف يفضّلون الاستجابة للعقل فقط على خدمة إنسان»[17].

العقل والحرية إذاً، في الطبيعة البشرية، مترافقان. ويتوضّح إذ ذاك كنه هذه الحرية، فهي أكثر من مثلٍ أعلى بكثير. وليست تأمّلية صافية. ذلك أنّ الحياة من دونها لا تستحقّ أن تُعاش، فهي فاعلة أو لا وجود لها. ولا ريب في أنها تتأكّد ضرورةً ملِحّة، لكنها ضرورة تقود إلزامياً إلى الحسم: بأن على الإنسان أنْ يتعلّم، في سبيلها، الكفاح والموت.

تلكمُ هي إذاً طبيعة الإنسان الأصلية. أما ذلك التخطيط «الأنثروبولوجي»[18] الأوّلي (الخاص بالإنسان)، الذي يتراءى الإنسان من خلاله سليماً خالصاً مثلما يظهر في بوتقة الطبيعة، فينمّ لدى لا بويسي عن اهتمام بالإنسان وبسلوكه الفردي والجماعي هو غير الفكر ذي النزعة الإنسانية في القرن السادس عشر. ويلْمَح لا بويسي بنبراتِ حداثة، الدور الأساسي الذي يمكن للإنسان أن يؤديه، بهدي من طبيعته

---

(17) انظر ص 159 من هذا الكتاب.

(18) يبدو لنا مغلوطاً أن نعلن، على الرغم من أنّ الكلمة لم يكن لها من وجود في القرن السادس عشر، كما يفعل م. فوكو: (Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, [1966]), p. 355),

وكما يرمي إلى تكراره ف. رانجون في كتابه أنه في القرن السابع عشر (ناهيك بالسادس عشر)، «ما من فلسفة، أومن خيار سياسي أو أخلاقي... وما من مراقبة للتجمّعات البشرية، وما من تحليل للإحساس أو المُتخيَّل أو العواطف، قد صادف على الإطلاق... شيئاً على شاكلة الإنسان. ذلك أنّه لم يكن للإنسان من وجود»، انظر: (François Rangeon, *Hobbes: Etat et le droit*, collection méta, préface de Victor Goldschmidt (Paris: J.-E. Hallier; A. Michel, 1982), chap. Préliminaire, p. 38).

ومن صفاته الأساسية، في التحوّل الجاري تاريخياً من الدويلات إلى الدولة. وهكذا، فإنّ إشكالية **المقالة** تتجسّد حين يُجري لا بويسي مقابلة بين مفارقة العبودية الطوعية والجوهر الطبيعي للإنسان: كيف يسعُ الناس التنعّم باستكانة في قيود العبودية بينما تدفعهم الطبيعة نحو حبّ الحرية الفعّال؟

لا بدّ لنا من أن نفهم ما لا يُفهَم.

2 ـ من أسباب العبودية

كيف يصل الأمر بالناس إلى إنكار أعزّ شيء لديهم؟ نجد إجابة عن هذا السؤال في التحليل النفسي ـ الاجتماعي الذي يقدّمه لا بويسي لوضعهم السياسي، فهو يكتشف شيئاً فشيئاً، من خلال مسيرته عبر شتى التذكّرات الأدبية أو التاريخية المبهمة، أسباب غبائهم[19].

وتفرض نفسها، ونحن على عتبة التحليل، مسلّمةٌ حفظها لا بويسي من خلال أُلفته لكلٍ من أرسطو وشيشرون. هذه البديهية الأساسية هي تعريفٌ للسياسي منظوراً اليه بوصفه العلاقة **النوعية** بين الحاكمين والمحكومين. ويتخذ هذا التعريف الخفيّ قوةً خارقة، في فترة ولادة الدول الحديثة. وواقع الأمر أنّ «الجمهورية» ـ ولنفهمْ بذلك (res publica) الشيء العام ـ ينبغي أن تتخذ طابعاً «عاماً»، لا يقبل ضمن هذا الوصف أنْ يقتصر على علاقات خاصة مثلما هي

---

(19) نشاطر الرأي أطروحة ب. بونفون الذي رأى أنّ لا بويسي «يُسْهب في الحديث عن آثار العبودية أكثر مما يبحث في عللها». إنّ سعي لا بويسي التحليلي، ليس وصفياً فقط، ضمن بلاغته الأدبية. بل إنّ الشرح يسلك حتى درب الحتمية السببية بطريقة في غاية الوضوح. وإنّ في ذلك السعي، فضلاً عن ذلك، الحدس اليقظ بعلم نفس الجماهير، وإنْ يكن غير مذكور اسماً بكل تأكيد، انظر: **Paul Bonnefon, *Estienne de La Boétie, Sa Vie, es ouvrages et ses relations avec Montaigne* (Bordeaux: P. Chollet, 1888), p. 49.**

العلاقات البيتيّة أو علاقات الرعاية. وعلى ذلك يرفض لا بويسي منذ البداية أن يفكر بمقولة السياسي على نموذج مجتمع بيتي من النمط الأبوي أو على نموذج مجتمع إقطاعي. لذلك كان البحث عن المنزلة التي تحتلّها المَلَكية بين الجمهوريات مهمةً باطلة: ليس من شيء عام في هذه الحكومة التي يُناط كلُّ شيء فيها بالمصالح الخاصة لفردٍ واحد.

من الضرورة بمكان تقدير ما تتضمنه هذه المسلَّمة من نتيجة مهمّة: إنّ العلاقات في الدولة ما بين السلطة والطاعة لا تُختَزَل لتنطبق على العلاقات الشخصية ما بين الرئيس والمرؤوس. وذلك هو الفارق كله الذي يفصل الدولة الحديثة وهي في مرحلة الحمْل عن المجتمع الإقطاعي، فينجم عن ذلك أن سلطةَ الدولة تتجاوز الإرادةَ الفردية لأولئك الذين يُدعَوْن لتولّي القيادة، أفراداً كانوا أم جماعات. ولا يعني ذلك أنّ لا بويسي يقف مجابهاً سلطة الدولة، بل إنّ السلطة السياسية لا تختلط بالذي يمارسها.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ المسلَّمة التي يعتمد عليها لا بويسي تتواءمُ مع وعي لشعور إنساني ما كان بوسع منظّري الإقطاعية تصوّره. وتفسح مثل تلك البديهية في الواقع، مكاناً لوعي المحكومين السياسي، فلم يعد هؤلاء مرتبطين بسيّدٍ ارتباطاً ذا صفة شخصية، بواسطة الانخراط الاستعبادي، أو الولاء أو يمين الإخلاص. إنّ لا بويسي يُسمِعنا إذاً، في العصر الذي تتحوّل فيه أوروبا من حيث بنيتها السياسية، أنّ السلطة السياسية ليست سيطرةً وأنّ سلطة الدولة ليست سيطرة، فما من شيء أكثر خطأ وأشدّ خطورة من حيث نتائجه، من الدمج بين قدرة عاهل وسيطرة زعيم.

لا ريب في أننا نأسف لكون نثر لا بويسي لا يتّصف عند هذه النقطة بكل ما يتمنى المرء من وضوح، وأنّه يغدو مثقلاً بعلم شمولي

مقتبَس ومحمّل بالتوريات. لكنّ المضمر هنا يمتلك قوة تمنح البحثَ جرأةَ نَفَسِه: ليس الطاغية ممتَهناً هنا إلا لأنّه يناقض في كل شيء جوهر السياسي. وعلى ذلك فليست **مقالة العبودية الطوعية**، كما اعتقد لامينيه، وصفاً مبتذلاً للطغيان. وليست هي أيضاً، كما أكّد م. ابنسور «كتابة تعريضية» معروضة لتفكيك رموزِها كي يكتشف القارىء فيها الظروف الخفيّة للحرية. إنّ لا بويسي يسبِر أغوارَ مبدأ الدولة نفسه. أما وأنّ علم الأمراض يعلّمنا بطريقة معاكسة معايير الوضع السوي، فإنه يسبر أغواره لمصلحة هذا الشذوذ السياسي الذي هو عبودية الشعوب تحت حكم المستبد.

ولهذا الشذوذ سببان عميقان. كلمة واحدة تدل على الانحراف. ونقصد بذلك **التشويه**: **تشويه المحكومين وتشويه الحاكمين**.

أ. يقول لا بويسي: «إنّ الشعوب هي التي تنقاد بنفسها». «إنّ الشعب الذي يستسلم بنفسه للاستعباد، يعمد إلى قطع عنقه»[20]. ويقول أيضاً: هي طبيعة شوهاء لدى الناس، فالطموح إلى الحرية بتناغم مع العقل يميّز مخطط الوضع البشري. مع ذلك، يكفي أن يتمنى الناس الحرية حقيقة حتى ينالوها[21]. ويفسّر ذلك العوَز كل الأمراض التي تحاصرهم تباعاً. أما النّعم التي تظلّ قائمة فتفقد طعمها ونكهتها، لفرط ما هم فاسدون بفعل ذلك التشويه.

ذلك أنّ الشعوب حمقاء وعمياء. ولا يبذل الناس من جهد ليروا أنّ ذاك الذي «يتحكّم بهم ليس له سوى عينين اثنتين، وليس له سوى يدين، وجسد واحد، وليس لديه من شيء مغاير لما لدى أدنى رجل في ذلك العدد الكبير واللامتناهي من مدننا، سوى الميزة التي

---

(20) انظر ص 151 من هذا الكتاب.

(21) انظر ص 152 من هذا الكتاب.

يصنعونها له كي يقوم بتدميرهم»[22]. ولا تبذل الشعوب أي جهد لتدرك أنّ العيون التي يترصّد بها السيّد أتباعه، إنما هي التي يتولّوْن هم منحه إيّاها؛ وأنّ الأيدي التي تنهال عليهم بالضرب، لا يأخذها إلا من بين صفوفهم؛ وأنّ الأقدام التي يطأ بها المدن، إنما هي أقدام أتباعه الذين فَسُد معدنُهم... لقد فقد الناس المشوّهون صفاء الفكر والإحساس بالجهد، اللذين هما من امتيازات الفكر. حتى إنّهم حينذاك لا يلاحظون أنْ لا سلطة لسيّدهم عليهم إلا بهم. لذا يغدون بكل يسر شركاء «اللص» الذي يسرقهم و«المجرم» الذي يقتلهم. أما وهم باختصار «خونة أنفسهم»، فإنهم يبذرون بشقائهم الخاص، شقاء أبنائهم. وفيما هم يَضْعُفون حتى إنكارِ أنفسهم، يزيدون الطاغية قوةً في لا وعي تام. إنّ الأتباع أنفسَهم، هم الذين يُطلقون الجدلية المرعبة من عقالها، جدلية الصفر واللانهاية، وهي ميزة كلّ طغيان.

فيا لها من مسؤولية في هذه العزيمة التي وهنت وهذا الفكر الذي تشوّه؟ إنّ رغبة الطبيعة قد نُقِضت: لم تُستعبَد الشعوب إلا لأنها استسلمت «للفساد» وقبلت بـ «الاستغباء»[23]. مَنْ لا يعرف في الواقع، أنّ الناس يصيرون إلى ما يصنعون بأنفسهم أو إلى ما يَدَعون الغير يصنع بهم؟ لم يكن ليكورغ (Lycurgue)، «مشرّع إسبارطة»[24] يجهل تلك المرونة في الطبيعة البشرية وقد تجلّت موهبته في استغلالها. ومَنْ يجهل أيضاً أنّ الناس في الغالب يرضون بالعيش على نحو ما وُلدوا... وأنّهم يتخذون من الحال التي وُلدوا فيها وضعهم الطبيعي[25]. يكمن في ذات الإنسان كسلٌ ولاديٌّ هو بمكانة طبيعته الثانية: «**ومن طبيعة الإنسان أن يكون حرّاً، وأن يكون عازماً**

---

(22) انظر ص 153 من هذا الكتاب.

(23) انظر ص 170 من هذا الكتاب.

(24) انظر ص 162 من هذا الكتاب.

(25) انظر ص 160 من هذا الكتاب.

على البقاء كذلك، لكنه يتطبّع بغير ذلك حين تقدّمه له التربية، فلنقل إذاً إن كل الأشياء تصبح طبيعيته حين يتعوّد حين يتعوّدها»[26].

أما أسباب هذا الانحراف، فمعقّدة، لكنْ من بينها، العرف والعادة اللذان يؤدّيان دوراً مشؤوماً[27] حين يستبدلان بالطبيعة الأصلية طبيعة ثانية هي تشويه، فيبثّان سُمّاً مثبطاً يخدِّر العقل، فكل بذور الخير التي وهبتها الطبيعة للإنسان «**هي على درجة من الضآلة والهشاشة حتى لا يسعها أن تصمد أمام أي صدمة تأتيها من عادة مغايرة**»[28]. والإنسان، في فترة خموله، «يسقط بغتة في نسيانٍ للحرية عميقٍ جداً حتى ليغدو مستحيلاً عليه أنْ يستيقظ ليعودَ فينالَها»[29]. بل يفقد أبداً «ذكرى كيانه الأول» وحتى الرغبةَ في استرجاعه[30]. يدع الإنسان، تحت وطأة العادة، النور والقوة ينطفئان، فلا تعود لديه، وقد ألِف الظلمات، من رغبة في النور. وتُفقد الشجاعة دفعة واحدة مع فقدان الحرية[31]. لقد فقد كلّ ابتهاج حيال الصراع وكل حدّة أيضاً[32]، ففترت همّته وأضحى راضياً عن خَدَره «فهو ذليل القلب ومتراخٍ» و«عاجز عن إنجاز المآثر»[33]. أما وقد صار باختصار «جباناً ومخنّثاً»[34]، فهو على وشك التلاشي. وعلى ذلك فنحن ندرك تمام الإدراك أنّ الإنسان، وقد ألف حالة

---

(26) انظر ص 165 من هذا الكتاب.

(27) انظر ص 165 من هذا الكتاب.

(28) انظر ص 160 ـ 161 من هذا الكتاب.

(29) انظر ص 160 من هذا الكتاب.

(30) انظر ص 157 من هذا الكتاب.

(31) انظر ص 168 من هذا الكتاب.

(32) انظر ص 168 من هذا الكتاب.

(33) انظر ص 169 من هذا الكتاب.

(34) انظر ص 168 من هذا الكتاب.

العبودية، يفقد حتى عزّة نفسه، بسبب من الكسل واستسهال الأمور. أما وأنه لم ينعم بالحرية قط، فهو لا يشعر حتى بالأسف عليها. إنه الانحطاط، فالإنسان المستعبد لا تعودُ طبيعتُه طبيعة إنسان.

يلتقي تحليل لا بويسي النفسي هنا، كما الحال لدى توماس مور، مع التفكير الأخلاقي، فصورة الإنسان المنحطّ الذي يرزح صاغراً تحت النير تنمّ عن تصوّر أخلاقي قيّميّ مشبع بِالقيم الرواقية، فخنوع «الناس الأتباع» المذهل، إنما هو انحراف أخلاقي وسقوط، يشعر لا بويسي بأنّه عارٌ على الإنسان، لأنه يعني انهيار القيم التي طمحت البشرية طموحاً طبيعياً في سبيل إحيائها. وهذا ما يفسّر الازدراء الذي يبديه لا بويسي حيال الشعب الذليل.

من السهولة بمكان وضع هذا التحليل تحت علامة المثالية الطوباوية. لكنّ الأمر سيكون خطأً. ذلك أنّ لا بويسي وهو يعتبر الإنسان مذنباً، ويبيّن أنّ الأتباع في دولة ما يعيشون الوضع الذي يستحقون ولا يحقّ لهم الأنين تحت عبء العبودية التي رضوا هم بها لأنفسهم، إنّما يكشف بخلاف ذلك صفاء فكره الواقعي. صحيح أنّه لا يتوجّه إلى الهدف مباشرة، فالتعبير يرقق الفكرة. لكنّ واقعيته تتلخّص في نقطتين اثنتين: لا يسعنا أن نفهم الوضع السياسي للإنسان إلا بلجوئنا للتحليل الأنثروبولوجي، والسياسة غير قابلة للفهم خارج حدود الأخلاق.

ب ـ تشوّه الحاكمين هو العلّة العميقة الثانية لعبودية الشعوب.

لا يضع لا بويسي فكرة الدولة موضع اتهام، فهو يعرف أنّ الإنسان بسبب طبيعته، على نحو ما سيقول كَنْت في صيغة بارعة «هو بحاجة إلى سيّد». لذا يختلط الأمر على بونفون حين يلمح لدى لا بويسي حنيناً إلى حالة طبيعية كان الناس ينعمون فيها بسعادة تامة،

وهم يعيشون بمعزل عن كل سلطة سياسية. ومع ذلك فكيف لنا أن نغفل الخطر الملازم لكل **حُكْم**، لأنّه كان دوماً بمقدور الحاكم «أن يكون سيئاً ساعة يشاء»[35]. ويرى لا بويسي، بخلاف ما يقول ف. هوتمان في كتابه **فرانكو- غاليا**، وجـ. بودان في **كتب الجمهورية الستة**، وهما يجهدان للتمييز ما بين الملك والطاغية[36]، أنّ الملك عرضة في كل لحظة لأن يصير طاغية. بل هو لا يقيم تعارضاً بين الطاغية السيئ والملك الصالح. ومادامت كلّ مَلَكية حكومة فرد واحد، فإنّها تحمل في ذاتها الداء السياسي: إنّ الملكية طغيان، إما في حالة كمون أو بالفعل. ومن المؤكّد أنه لا وجود لطاغية صالح[37].

تحدّث قبل لا بويسي كتّاب كثُر عن الطغيان، وعلى الرغم من أنّهم لم يُذكَروا البتّة، فلا بدّ من أن يكون أفلاطون وأرسطو الموجّهين الفكريين للكاتب الشاب. لكنّ لا بويسي لا يضع تحليله، خلافاً لما فعل الفيلسوفان اليونانيان، ضمن إطار دراسة أنماط الأنظمة، قال بصريح العبارة إنّه سيحتفظ بها «لوقت آخر». وبالمقابل فإنّ شخص الطاغية يسحرُه ويستحوذ عليه، فلْنُنَحِّ جانباً الخلافَ القائمَ هنا حول معرفة ما إنْ كان شارل التاسع أو هنري الثالث هو

---

(35) انظر ص 146 من هذا الكتاب.

(36) François Hotman, *La Gaule francoise de François Hotoman = Franco-Gallia*, nouvellement trad. de latin en françois [par S. Goulart] (Cologne: Hierome Bertulphe, 1574), Reprint (Paris: EDHIS, 1977), p. 68, et Jean Bodin, *Les Six livres de la république de J. Bodin, parties en 1 vol.* (Paris: J. du Puys, 1583), livre II, chaps. 3 et 4;

انظر خصوصاً ص 294 في طبعة 1583، وأعيدت الطباعة لدى ([Aalen, Scientia Verlag], 1961).

(37) Cpr. Platon, *Les Lois*, IV, 708e.

الطاغية المقصود. ولْنلاحظْ فقط أنّ إراسم، المعروف حقّ المعرفة لدى لا بويسي، استطاع أن يزوّده بسماتِ الطاغية النموذجي وبعددٍ من التعابير المنقولة من العهد القديم ليصفه. يرتسم أمامنا إذاً نموذج مثالي للطاغية، على درجة من الدقّة والوضوح تنتهي بنا إلى تعريفٍ للطغيان، مبتكرٍ وجديد[38].

والواقع أنّ طريقة الحكم لدى الطاغية، سواء وصل إلى سدّة العرش عن طريق اختيار الشعب، أم بقوة السلاح أم بالوراثة[39]، «متماثلة تقريباً» على الدوام: إنّه يقهر الشعب، فيعتبرُه فريسةً له أو يقوم باستعباده. وهو في كل الأحوال يشوّه السلطة الملكية: فبدلاً من أن يحكمَ يريدُ نفسه سيّداً. وبدلاً من أن يتولى مهمة قيادية، يستأثر بسلطة فعلية. وبدلاً من أن يؤدي واجباً، يمنح نفسه كل الحقوق. وأسوأ ما في الأمر أيضاً: أنّه يقصر حقوقه المزعومة على ممارسة البطش. وهكذا تكون سلطة الفرد ثقيلة دوماً كالنير: فالغاصب يستأثر بحقّ الغزو. والمَلِك بالوراثة يظنّ نفسه مالكاً لمملكته ولرعاياه في آن معاً. والأمير المنتخب لا يفكّر إلا بتدوين سلالة في سجلات التاريخ.

يستخدم الطاغية كل الوسائل في سبيل الوصول إلى غاياته: هاكم الطاغية سيلا: لقد أضحى قصره بحضوره أو بموافقته، «مشغلاً للطغيان» حيث يمارس فيه السجن والاحتجاز والنفي والخنق

---

(38) لايصف لا بويسي الطغيان، خلافاً للكتّاب التقليديين، باغتصاب السلطة، وبالتالي بعدم قانونية الحكم، ولا بتحدّي الشرعية، فالطغيان أساساً وفي أعمق أعماقه إنما هو **المونوقراطية**: سلطة **فرد واحد** (من هنا جاء العنوان الذي غالباً ما أطلق على **المقالة**: **ضدّ الواحد**). ومن هنا أيضاً لم يكن الأهمّ لديه ان يطرح مسألة أصل الحكم، إنما هو تفحّص ممارسته. أما وأنّ هذه الممارسة لا يسعها أن تكون «عامة»، فهي سيئة بالضرورة: إنّها لا تستجيب لجوهر السياسة.

(39) انظر ص 158 من هذا الكتاب.

والإدانة[40]. . . تتشابك هنا حلقة جهنّمية: لمّا كان الطاغية يعيش في الواقع في هذيانات متواصلة ـ الفكرة الشائعة التي صاغها تاريخ كل أباطرة روما: تيبيريوس ونيرون وكاراكلا ودوميسيان. . .ـ ينهشه الفزع من كل شيء ومن كل الذين يضطهدهم، فإنّه يجهد لتضخيم قوته بكل الوسائل االدنيئة: فهو لا يستبعد العلم والذكاء فقط من بين صفوف شعبه، بل يُحِلّ الفساد في كل مكان. إنّما المسارح والألعاب والهزليات والعروض والمقاتلين والحيوانات العجيبة والأوسمة واللوحات. . . هي «محلات عقاقير» تستهوي الأعوان المخدّرين سلفاً بالفسق وتدغدغهم. تلك هي الإغراءات بامتياز، التي يستخدمها الطاغية. ولقد عمد الطغاة الرومان فأضافوا الولائم، إلى مجموعة الأسلحة المذلّة هذه، حيث انحدرت أفعال الطاغية إلى مستوى الأدوات المستعملة للفساد: أليست هذه أفضل وسيلة لإفساد «الرعاع» الدهماء الذين يفضلون قصعة حسائهم على حرية الجمهورية الأفلاطونية؟

ويلحّ علينا لا بويسي حتى لا نقع في الخطأ: قائلاً إنّ الطاغية يضع كل أشكال النفاق في خدمة قوته الشخصية. وهكذا، فإنّ الهبات ذات الطابع الأبوي من النمط الآبائي ـ توزيع مدٍّ من القمح أو كوب من النبيذ أو دينار فضي ـ لا تعني مطلقاً أنه يحب شعبه: فهو على كلّ حال لا يستطيع أن يُحِبَّ ولا أن يُحَبّ، فليس من صداقة أو وِدٍّ إلا بين الطيّبين. وهي تعني أنه خسيس وبارد العواطف يحسب حساب الكبيرة والصغيرة، وأنّ سلامة الطوية والنزاهة والإخلاص ليست بذات معنى في نظره. من هنا يجعله حرصه الوحيد على مدى شعبيته، يتسوّل بكل الوسائل ـ حتى لو كان

(40) انظر ص 164 من هذا الكتاب.

باستخدامها، غادراً أو منافقاً، فهذه الكلمات لا تعني له شيئاً - هتافات بائسة هي التي تحيّيه[41]. أما قوّته في نهاية المطاف، فقوة كئيبة، فهل ندرك في نهاية المطاف، وبعد ذلك كله، أنّ عطايا أمثال تيبيريوس ونيرون لا معادل لها سوى إنسانية يوليوس قيصر؟ إنّ التواطؤ الخبيث الذي تصدر عنه هذه وتلك هو في الواقع أسوأ أشكال العنف[42]. وكان لا بدّ لروما من أن تموت بسببه ذات يوم.

أخيراً يدع الطاغية مكاناً في نفسيته المقيتة للمداهنة والابتزاز. إنما هذا التحدي للأخلاق تصرّف سهل لأنه يتوجّه إلى الغرائز الدنيئة لعامة الشعب: ألم يفتح كريزوس للّيديين مواخير ومياسر؟[43] إنّ تجريد البشر من إنسانيتهم، هوالعامل المساعد لإرادة القوة لدى الذي يحسب نفسه مسبقاً فوق البشر. ونحن نضع يدنا هنا على النقطة الجوهرية: يحسب الطاغية نفسه إلهاً، فيستخدم في سبيل تخدير رعاياه وإفقادهم الهمّة، طرائق محبّبة إلى قلوب الديانات: إنّه يعوّق «العمل والقول وحتى الفكر»[44]. ويستغلّ رأي العدد الأكبر وخيالهم بخديعة تتميز بالصلف. وهكذا تغدو الخرافات والحكايات بالنسبة إليه من الحلفاء الأقوياء: إنّها الشراك التي يعلق فيها غباء الشعب[45]. وتدخل في خدمته عمليات الخداع والمعجزات وكل أحابيل الأديان. إنّها تشيع الإيمان، أي إنّها تحظر التفكير، فيصل الأمر بـ «الشعب الأحمق حدّ نسج الأكاذيب بنفسه ليقوم من بعد

---

(41) انظر ص 168 من هذا الكتاب.

(42) هل ينبغي التذكير بأنّ تيبيريوس كان يَنهَبُ اليوم أولئك الذين قد أغدقَ عليهم عطاياه بالأمس؟

(43) انظر ص 170 من هذا الكتاب.

(44) انظر ص 167 من هذا الكتاب.

(45) انظر ص 174 من هذا الكتاب.

بتصديقها»[46]. ويجرؤ لا بويسي على التساؤل، وهو الذي تجعله حميّته يبدو غير هيّاب عقوبة الكنيسة ولا قضاء الدولة، إنْ كان هنالك من فارق كبير بين معجزات فيسبازيان المزعومة وبين السحر الذي ينسبه ملوك فرنسا إلى زهرة السوسن وإلى الراية...

وهكذا إذاً، فلكي يكون الطاغية كل شيء، ينبغي ألا يكون الشعب شيئاً: «ينتزع الطاغية كل شيء من الكل»[47]. ويندّد لا بويسي بقوة، قبل مونتسكيو بزمنٍ طويل، بتشويه طبيعة السلطة السياسية، الذي يُحدثه طغيان فرد واحد.

فلم تتقهقر فقط علاقة الحاكم بالمحكومين إلى حدّ التلاشي، إذ إنّ المحكومين لم يعودوا حتى مجرّد بشر، وأنّهم وقد أضحوا كذلك، فإنّ فكرة الحكومة نفسها لم تعد بذات معنى لديهم، بل فقد الطاغية نفسه كل شكل إنساني، فأكيد أنّه يظنّ نفسه مماثلاً لأحد الآلهة. ويعتبر أنّه صنم. وهنا تحديداً يكمن غلطه: لقد ترك مجال السياسة لأنه خلط الشأن العام بشهوته الخاصة لسلطة لانهائية. أما وأنّ الطاغية يفرض ذاتيته كأنها موضوعية - وهذا هو بالذات التحديد الفلسفي للرعبات - فقد أضحى مسْخاً. ولا يرى لا بويسي، بمعرض كلامه عن طغاة الأرض كافة، في ذكائه القزمي سوى تعبير عن الموت. وليس الطاغية كما كان يقول شيشيرون، وكما كرّر غيّوم بوديه، سوى «رُجَيْل»، أي هو كائنٌ متدنٍ يستدعي الازدراء، فصورته الشوهاء رمزٌ للعدمية نفسها. وتحت سيطرته يفقد الإنسان إنسانيته.

ولما كانت العبودية، من ناحية الأتباع المستعبدين كما من ناحية

---

(46) انظر ص 174 من هذا الكتاب.

(47) انظر ص 182 من هذا الكتاب.

الطاغية، هي الداء السياسي المطلق الذي تنعدم فيه الطبيعة الإنسانية، فليس مثيراً للدهشة أن تُنتِج آثاراً مذهلة.

3 ـ آثار العبودية الطوعية

إنّ القوة اللاذعة لكل الأنظمة الاستبدادية تُفسد الحياة الاجتماعية، وإنّ البُنى الاجتماعية السياسية لدولة خاضعة للطغيان ذات خصائص مميّزة. ويبيّن لا بويسي، على غرار رابليه وهو يصف دير رهبان تيليم، أنّ المؤسسات الاجتماعية والسياسية السيّئة تجرّ الناس إلى دروب خطيرة تتلاشى فيها كلّ فضيلة.

والواقع إنْ كان الطاغية، الذي تجعله غطرسته «يعتبر إرادته حقاً»، يشعر بوحدته نوعاً من السموّ، فلا يَحُول ذلك من دون أن تحَوّم حوله جماعة مؤذية. ويرى لا بويسي في بنية الطغيان الاجتماعية، بفطنة مدهشة وإحساس مرهف بالطبائع الاجتماعية التي هي ظل منتشر للأنظمة السياسية، «محرّك السيطرة وسرّها»[48]، فيتيح أثرُ الطغيان هذا، مثلما تتيح علله، أن نفهم معناه.

ينتشر الداء السياسي، في ظلّ حكم طاغية ما، انتشاراً ضمن طبقات متعاقبة، فيتقرّب إلى المستبد خمسة من الطامعين أو ستة، ليصيروا متواطئين مع مثالبه تواطؤاً مباشراً. لكنّ هؤلاء الستة ما يلبثون أن يُصيبوا بالعدوى ستمئةٍ من الأشخاص السلسي القيادة ـ أو ذوي المنافع الكبرى ـ ليعودَ هؤلاء فيُصيبوا ستة آلاف من المتزلّفين الطامعين في حكم الولايات أو جباية الإيرادات، ويتوالى ذلك من قريب إلى أقرب حتى الإمساك بالبلاد في حالة استعباد لمصلحة الطاغية. وهكذا، فإنّ أذى الطغيان ليس مردّه هيبة الطاغية، حقيقية

---

(48) انظر ص 178 من هذا الكتاب.

كانت أو افتراضية، ولا حتى عددَ المستبدّين، بقدر ما هو الخمول النفسي لدى كل هؤلاء الذين يستسلمون للإغراء على يد رجالات البلاط الذين يحرّكهم الطمع. أما وهم فاقدون لكل نزاهة، وجشعون حتى الخِسّة، فإنهم يمارسون خدمتهم، أذلاء بلا كرامة «بوجوهٍ ضاحكة وقلوبٍ مرتعدة»[49]، متواطئين مع نظام يزرع الدمار والموت في كل مكان. «يرى أولئك البائسون بريق كنوز الطاغية وينظرون فاغري الأفواه ذهولاً حيال أشعة جسارته، فيجتذبهم ذلك الضياء فيقتربون، ولا يرَون أنهم باتوا وسط اللهيب الذي لن يتوانى عن إحراقهم»[50].

ليس انتهاء هؤلاء الطغاة الصغار إلى الهلاك هو الأكثر خطورة. لكنّ الجانب الكارثي، في ذلك الهرم الاجتماعي المنخور بالسوس، إنما هو أنّ التواطؤ المكتوم لتلك الطبقات من اليعاسيب يخدم الطغاة «ليس فقط على تعويد الشعب الخضوع والعبودية، وإنما أيضاً على الخشوع»[51]. وعلى ذلك يقوم مكرُ الطاغية على «استعباد أفراد الرعية

---

(49) انظر ص 187 من هذا الكتاب.

(50) يمكن لصورة رجل البلاط أن تكون وصلت إلى لا بويسي، على نحو ما يوحي به ج. بارير، انظر: Joseph Barrère, *L'Humanisme et la politique dans le discours de la servitude volontaire: Etude sur les origines du texte et l'objet du discours d'Estienne de la Boétie* (Bordeaux: Paris: Libr. ancienne Edouard Champion, 1923), p. 94.

عن طريق كتاب: Baldassare Castiglione, *Il Libro del cortegiano, del conte Baldesar Castiglione... - «A la fin»: In Venetia, nelle case d'Aldo Romano e d'Andrea d'Asola suo suocero, nell' anno 1528, del mese d'aprile* (Venetia: [s. n., 1528]).

وترجم إلى الفرنسية منذ 1537. وكان لا بويسي يعرف ذلك الكتاب فخصّه بسونيتة من شعره: «رجل البلاط الكامل للكونت بالتازار الكاستيليوني». انظر ص 186 من هذا الكتاب.

(51) انظر ص 178 من هذا الكتاب.

بعضهم بواسطة البعض الآخر»[52]، فيجعل منه «مفترساً حقيقياً للشعب». وهكذا نضع يدنا هنا على المبدأ السرّي للأجواء الاعتقالية في كل الأزمان.

ليس ما هو أيسر على الطاغية، حيال «عامة الشعب» وهم في حالة غباء تام، من أن يزهو وهو في قمة هذا الهرم الاجتماعي، بهيبة الحاكم **الأوحد**. سلطته هي عزلته. ذلكم هو إذاً، يضع نفسه في مصاف إله، بسبب الشكل الذي يفرضه برياء على بلاده. وأقلّ ما يُقال فيه إنه يلعب لعبة الألوهية إنْ بقي لديه شيء من صفاء الذهن. وعلى ذلك كان العاهل يظلّ متوارياً عن الأنظار عند الأشوريين، وأنّ فراعنة مصر كانوا يُحيطون أنفسهم بالأسرار، وأنّ بيروس **(Pyrrhus)** كان ينسب لـ «إصبعه الكبير» فضائل شفائية عجيبة. ويدّعي ملوك فرنسا أنفسهم بحيازة «الحقّ الإلهي»... وتلك هي أساليب لتلقي العبادة من الجماهير الشعبية، التي تنتظم في عبوديتها الخاصة، بدءاً من رجال البلاط وحتى الفلاحين، وتقع في الخضوع كما يقع آخرون في الدين.

يعرف لا بويسي بطبيعة الحال، مثلما كان أفلاطون في ما مضى، أنّ التمثيلية التي تجري في تلك البنية الاجتماعية السياسية العجيبة تفسح في المجال غالباً لسخرية التناقض: على الطاغية أن يحترس من الذين يقولون إنّهم يتولّون حمايته. ألا يُخشى عليه من الاغتيال ذات يوم حتى على أيدي «**غلمانهم المفضّلين**»؟[53] هكذا اغتيل دوميسيان على يد إيتيان، وأيضاً كومود بيد واحدة من صديقاته. عندئذ يحيط نفسه بالحرس وبالرماة، بأناس راجلين

(52) انظر ص 180 من هذا الكتاب.

(53) انظر ص 184 من هذا الكتاب.

وفرسان على الخيول. وتتولى القوة المسلحة الموضوعة في خدمته حماية الشخص الإلهي الذي يتنازعه الخوف. ولا يلحّ لا بويسي على المصير الحتمي الذي سيؤول إليه ذلك الزعيم المتألّه والذي ليس معرّضاً فقط لتعصّب أحد المتصلّبين، بل أيضاً لشهامة قلب إنسان حقيقي يعتمل فيه همّ الحرية[54]. والمسألة في النهاية عادية: فالتاريخ قد علّمنا ذلك مراراً وتكراراً. وقد قال أفلاطون في ذلك قولاً حاسماً، وخيراً من أي شخص آخر، فليس ما يدعو إذاً للمجادلة طويلاً في ذلك الشأن... إنّ الوحيد الأوحد، وبسبب التركيبات التي تجعله يدع الخمول والطمع يستقران من تحته، إنما هو افتراضاً محكوم عليه بالموت.

نرى مع ذلك ملاحظتين اثنتين تفرضان نفسهما هنا.

الأولى أنه لا يكفي وجود قلب نبيل، شهم وكريم، للقضاء على الطغيان. وهكذا فإنّ «بروتوس الابن (Brute) كاسيوس (Casse) خلعا العبودية لحسن الحظ، لكنّهما توفيا وهما يعيدان الحرية»[55]. أما وقد ماتا، فكان بوسع الطغيان أنْ يظلّ حياً بعد موت الطاغية. إذاً «لا ينبغي الإفراط في استخدام اسم الحرية المقدّس لتنفيذ مشروع سيئ»[56].

الملاحظة **الثانية** ذات طبيعة مختلفة تماماً، فأن تكون عزلة

---

(54) انظر ص 167 من هذا الكتاب: «وكلّ من يرغب في تذكّر الأزمنة المنصرمة والبحث في الحوليات القديمة سوف يقتنع بأنّ كل الذين وضعوا نصب أعينهم إنقاذ بلدهم، وقد رأوه ممتهناً، وأيدٍ شريرة تعبث به، وحملوا هدفهم بنية صافية، نزيهة ومستقيمة، قد بلغوا غايتهم بكل يسر، فالحرية التي تريد أن تتجلّى بنفسها تهبّ دائماً لمساعدتهم... وفي مثل تلك الحالات، تضمن الإرادة الحازمة النجاح ضماناً شبه دائم».

(55) انظر ص 167 من هذا الكتاب.

(56) انظر ص 168 من هذا الكتاب.

الطاغية التي تتساوى مع سموّ الآلهة، سوف تنتهي به بشكلٍ شبه حتمي إلى الهلاك، لا يعني مطلقاً أنّ الشعب قد تغلّب على الملك. ولا يعني، بأولى حجّة، كذلك أنّ لا بويسي يتكلّم ضدّ الملكية ولمصلحة الديمقراطية. كذلك فإنّ النصّ لا يخوّلنا الإتيان بهذا التأويل، حتى بمعانيه المضمرة وبما هو وراء الظن. إنّ نسمة الحرية التي تهب **المقالة** حياة تحمل في ثناياها دلالة أخرى.

ب ـ نسمة الحرية

على الرغم من مثل هذه التحاليل، التي تلتمع فيها أضواء السخط، ينبغي أن نعرف كيف نُنَحّي جانباً بعض التأويلات وإنْ تكنْ مشوّقة: منها مثلاً قول جـ. بارير الذي يصرّح أنّ موضوع لا بويسي، في ما يتجاوز قرار اتهام الطاغية، هو ضد مكيافيللي، أو قول أرمانغو الذي كشف في **مقالة العبودية الطوعية** «بياناً جمهورياً». لا جَرَمَ أنه ينبغي التسليم بأنّ تأويلات من هذا النوع تتواءم تماماً مع الروح الجدلية التي سادت عام 1574، لدى الطبعات الأولى لنصّ لا بويسي في **المنبّه** وفي **مذكّرات** سيمون غولار. ولم يكن أغريبا دوبينييه على خطأ البتّة حين صنّف لا بويسي بين «المفكرين الغاضبين الذين طبعوا كتباً فيها أقوال ما كان لأحدٍ في أزمنةٍ أخرى أنْ يَنطِق بها همساً»[57]. ليس من يجادل إذاً في أنّ لا بويسي، يتصدى مدافعاً عن الحرية، ضدّ كل أشكال الطغيان. لكنْ ليست الحرية التي يتولّى لا بويسي إحياءها مبدأ بيانٍ يُدلي به ضدّ

---

(57) Théodore Agrippa d'Aubigné, *Histoire universelle: 1553-1602*, 10 vols., éd. publ., pour la société de l'histoire de France, par le baron Alphonse de Ruble; [table des matières, tome X, par P. de Vaissière] (Paris: Renouard: H. Laurens, 1886-1909), t. IV, p. 189.

مكيافيللي - بل ما الكتاب الذي يستوجب النقد: كتاب **الأمير** أم كتاب **المقالة**؟ وبمَ يمكن الردّ على قول روسو «**الأمير** كتاب الجمهوريين"؟[58] وهي ليست أيضاً مبدأ دفاع عن الجمهورية الديمقراطية التي ستولد من التخريب السياسي، ناهيك بالعنف الثوري.

إنما تعبّر **مقالة** لا بويسي، بطريقة في منتهى الرهافة، عن **الأخلاق السياسية**. والمؤكد أنّ المقالات عنها مسهبة، لكنها من حيث استلهامها العميق، جريئة في عصرها: ليس ذلك لأنها تشكّل دعوة للمواطنية ضد الطغيان الملكي، بل لأنها مفتاح انقلاب الأفكار في ميدان الفلسفة السياسية.

إذا ما قمنا بترتيب فكر لا بويسي المتدفق، نستطيع أن نخرج بثلاثة بنود أساسية لهذه الأخلاق السياسية.

1 - السلم والعدل

خلافاً لما يسود الاعتقاد به في الغالب، ونظراً إلى عدم قراءة نصّ **المقالة** قراءة متأنّية، فإنّ لا بويسي لا ينصّب من نفسه محاميَ دفاعٍ غيرِ مشروط عن معارضة للسلطة، فهو لا يدافع أبداً عن أطروحة المواطن ضدّ الدولة. بل هو معادٍ تحديداً للاضطرابات أوالتآمر أو التمرّد المسلّح، لأنها دامية بشكل دائم. ولذلك ابتعد أيضاً عن الآراء اليونانية أو الرومانية التي تقبل بقتل الطاغية حين يَثبُت اعتمادُه الظلم أو إحلالُ الشقاء في بلاده. ولم يَثبُتْ لا بويسي فقط على إخلاصه، في حياته وفي مؤلّفه، مخلصاً للشعار الذي دوّنه

---

(58) Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, bibliothèque de la pléiade; vol. 69 ([s. l.]: Bibliothèque de la pléiade, [n. d.]), tome III, livre III: *Du Contrat social. Ecrits politiques chap.* VI, p. 409.

وهو طالب تحت عنوان مجلّد التعليمات العسكرية، بل كان همَّه الدائم الحفاظُ على السلم والعدل. ويقول أيضاً: «القانون والعقل»[59].

لذلك أيضاً، وحتى حين يتكلّم باسم الحرّية التي يدافع عنها لأنها الصفة الأساسية للطبيعة البشرية، فإنه لايَخلُص أبداً إلى قتل الطاغية. وخلافاً لميلتون وللكاثوليكي جان بودان، وخلافاً لمعظم معارضي الملك من البروتستانت الذين نعرف مع ذلك كم استخدموا **المقالة**، لا يرى لا بويسي في قتل الطاغية علاجاً للطغيان. والأكيد أيضاً أنه وقد مارس حيال الطغيان طريقة في المعاينة تشبه المعاينة في علم الأمراض، فإنه يستطيع أن يتكلّم عن الحرية بتعابير علاجية. ولئن كان يعبّر دونما مواربة، وبوضوح مماثل لما لدى تيودور دو بيز أو أوديه دو لا نو، أو جانتييه، عن ضرورة الابتعاد بالشعب عن الاختناق تحت عبء الفواجع التي يُنزِلها به عاهلٌ نشوان ببطشه، فإنه لا يعتبر قتل الطاغية العقابَ العادل على شروره. بل إنّ ذلك، حسب قوله، لا يمثّل الخلاص.

والواقع أنّ قتل الطاغية بطش خالص، فهو يقوم على مواجهة القوة بالقوة. وواقع الحال أنه لا ينبغي على العدالة، في ميدان السياسة، أن تسلك هذا الدرب الذي ليس بالضرورة درباً لا أخلاقياً فحسب، وإنما لأنه لا يُقيم على وجه الخصوص كبير وزن للأوضاع والبُنى القانونية للدولة. حتى ولو حوى التاريخ أمثلة كثيرة من قتل الطغاة، لا يمكننا أن نجد لا في الفعل ولا في التقدير الأخلاقي لحالة الفعل، ومن غير الملائم على الإطلاق قول سينيك، «ليس قتل الطاغية بجريمة قتل»، أو التصريح باختصار، كما فعل سانت

(59) انظر ص 162 من هذا الكتاب.

جوست في ما بعد، بأنّه لا يمكن الثأر لقتل شعب إلا بقتل الملك، فلا تضع مثل تلك المزاعم المسألة ضمن نطاقها الحقيقي وهو نطاق قانون الدولة الأساسي ـ القانون العام ـ لا نطاق العلاقات الأخلاقية. وعلى ذلك فإنّ قتل الملك، الصادر عن ثأر، لا يخضع إلا لـ (العدالة)، التي هي دون القانون وتحتفظ ضمناً بقسم من (الإهانة). تمرّ العدالة السياسية، مثلها مثل كل عدالة حقيقية، عبر دروب أخرى: إنها (محاكمة) فهي تنتمي، تبعاً لذلك، إلى مصاف (المنطق). وفضلاً عن ذلك فإن إزالة الطاغية لا يحرر من الطغيان. ولنذكّر بأنّ الطاغية على رأس هرم من الطغاة الصغار الذين يظهر في صفوفهم دوماً طامع على استعداد ليحلّ محلّه: بل إنّ ذاك في الغالب هو الذي يرتكب جريمة قتل الصنم، فقتل الطاغية مناسبة لطغيان جديد. أنه لا يحرّر. إنه يزيد العبودية حدّة. إذاً يستلزم تحريرُ شعب مستعبد وسائلَ أخرى.

إنّ لا بويسي واضح كلّ الوضوح: «ليس ما يدعو إلى محاربة الطاغية، ليس ما يدعو خلعه»[60]. ثمّ يصرّح بطريقة حاسمة، فيقول: «لا أريد أن تقلبوه أو أن تزعزعوه»[61]. ما من عدل إلا في السلام. وما من سلام إلا في الشرعية، فإذا كان النظام فاسداً، وجب إصلاحه، لكنْ ينبغي للإصلاح أن يسلك فقط دروب القانون.

2 ـ الحدس التعاقدي

يمهّد لا بويسي، في **مقالة العبودية الطوعية**، للنظريات التعاقدية للسلطة، بكثير من البراعة وبحسّ سياسي مرهف. ويوضح رأيه قائلاً إنّ الطاغية سيجد نفسه وحيداً، ما لم يكن مدعوماً بتواطؤ شراذم من

(60) انظر ص 151 من هذا الكتاب.

(61) انظر ص 154 من هذا الكتاب.

المتملّقين، وبسلبية متواطئة من عامة الشعب عامة بعد أن يتوصّل إلى تنويمهم: فسيكون وحيداً ولن يكون وحيداً لأنه فوق الجميع، بل سيكون وحيداً لأنه قد تخلى عنه الجميع. تلك العزلة خالية من الفاعلية، فهل يبقى أمامنا سوى أنْ نقول إنّ الطاغية المدعوم من الجميع، هو كل شيء وقادر على كلّ شيء. وأنه، وهو متروك من الجميع، لا يستطيع الإتيان بشيء ولا يمثّل أيّ شيء؟

تتمثّل حرية الشعب إذاً في البحث داخل العَقد الضمني الذي يربطه بالأمير. ومن ناحية أخرى، بما أنّ القابض على زمام الحكم، بحاجة للتولية والتأييد الشعبيين، فإنّ الحرية تظهر كمبدأ السلطة السياسية. وبخلاف ذلك، يكفي من ناحية أخرى أن يرفض الشعب ضمانه وتأييده للأمير الذي حنث بيمينه أو بدا غير جدير، ليفقد هذا الأخير كلّ سلطة له، ويأتي الخلاص لأفراد شعبه. يقول لا بويسي: «هذا الطاغية الوحيد، لا تنبغي محاربته، وليس ما يدعو إلى إسقاطه، فهو ساقط بذاته، لكن ليس للشعب أن يقبل بعبوديته له. لا ينبغي انتزاع أي شيء منه، لكن لا ينبغي منحه أيّ شيء»[62].

علينا أن ندرك جيداً: إنّ الشعب هو الذي يصنع بنفسه عبوديته أو يصنع حريته لأنه يصنع الطاغية أو يزيله، فالمرء يصنع الطاغية بأن يكون متواطئاً معه أو داعماً له. أما إزالة الطاغية، فليست في قتله ـ سيتحوّل حينها إلى شهيد أو إلى بطل فيستمرّ التأليه الذي كان يطمح إليه (فيغدو إذاً على حق) ـ وإنما في رفض خدمته المقاومة السلبية تجدد قيمة السياسة، فليُصَرْ إذاً إلى انتزاع المرتكزات الشعبية التي شاد فوقها سلطته وأحلام الهيمنة لديه: حينئذ يفقد تمثالُه الأسطوري قاعدته فيهوي العملاق.

(62) انظر ص 151 من هذا الكتاب.

أما الشعب وقد تحرّر من الخوف فيستعيد جاهزيته. «كونوا مصمّمين على الكفّ عن خدمته من بعد، وها قد بتّم أحرارا»[63]. معرفةُ المرء أنْ يقول «لا»، برهانٌ على حرّيته. وإنّ قوةَ الرفض تتيح له أن يستردّ ذاته.

ستكون الرغبة في قراءة هذا التحليل، بوصفه نظرية لسيادة الشعب، على شيء من التطرّف والغلط، فلم يرم لا بويسي قط إلى النَّيْل من مبدأ المَلَكية، والمناداة بأهمية الديمقراطية، فهو يسلك بمنطق أكثر هدوءاً طريق التعاقدية. أمّا وأنّ المقالة غير مخصّصة في سبكها البلاغي لتنظير موضوع العَقد، فلا يعود ملائماً أن نبحث فيها ـ كما جرى من بعد في مؤلّفات هوبز أو بوفندورف أو روسو ـ عن بيان الآليّة التي يؤسس عن طريقها تعاقد للحكم، القدرة السيادية ويهبها السلطة السياسية. كانت لدى فيليب بوت، قبل ذلك بعدة عقود، فكرة غامضة عن الآلية التعاقدية التي تبرر سلطة الأمير. ولا يقيم لا بويسي وزناً لهذا المظهر التقني القضائي. لكنْ لديه حدس مدهش بأهمية الدور الذي يُدعى الشعبُ برضاه، للقيام به في الدولة الحديثة: إنّه بخضوعه لنير فرد واحد، وبإنكاره لطبيعته، يقوم بصنع الطغيان. أما أذا قام خلافاً لذلك، ومن دون قتال، برفض الدعم للأمير، فإنه يُسْقِطه ويُنْجِز حقيقتَه إنساناً.

إنّ الحدس لعميق. وهو حدس مفكّرٍ رائد. إذ مهما يكنْ تاريخ فكرة العقد طويلاً ومعقّداً[64]، فهو يستوعبه بطريقة حديثة جداً، بوصفه عقد حكومة، لا عقد جمعيات ولا عقد أفراد. لكنّ الفكرة لا

---

(63) انظر ص 154 من هذا الكتاب.

(64) نحيل بشأن هذه النقطة على كتابنا: Simone Goyard-Fabre, *L'Interminable querelle du contrat social*, philosophica; no. 21 (Ottawa, Canada: Editions de l'université d'Ottawa, 1983).

تتحلّى مع ذلك بالوضوح المرجوّ كله، فهي من جهة تظلّ ملتصقة في سيلٍ موجةٍ من التذكّرات المبهمة التاريخية ـ الأدبية الغريبة تماماً عن المثال المعرفي (الإبستمولوجي) لعلم سياسي. ومن ناحية أخرى فإنّ حدس لا بويسي لا يرتبط بأيّ «تجربة سياسية»[65] ويندرج ضمن هالة من المثالية، منها استذكار «الحرية وفقاً لجمهورية أفلاطون»[66] الذي يمنحه المقياس. وأخيراً توجّب على لا بويسي التوفيق بين فكرته التعاقدية وبين إخلاصه الملكي. ومن الملائم أن نرى في هذه النقطة الأخيرة شيئاً مغايراً تماماً لمجرّد موقف شخصي، على نحو ما يرى بيار مسنار، فيزعم هذا الكاتب أنّ لدى لا بويسي «نزعة مَلَكيّة دونما انتماء للمبدأ الملكي» الذي يجعله «بكل احترام قليل الاحترام»[67]. والواقع أنّ الأمر منوط بشيء آخر، فزعزعة مبدأ الملكية، في منتصف القرن السادس عشر، ليس موضع بحث على الإطلاق: إنّها فكرة شائعة في العصر تشترك فيها الأكثرية تقريباً من أصحاب النظريات حتى القرن الثامن عشر، قوامها الاعتقاد بتفوّق النظام الملكي على كل أشكال الحكم. أما الفكرة التي يكوّنونها عن «الشعب» فهي من جهتها على درجة من الاختلاط والغموض حقوقياً حتى إنهم حين يذكرون غير الملكية، أي الديمقراطية، فإنّما يكون ذلك بتعابير انتقاص. ولا يشكّل لا بويسي استثناء. لذا فهو يخدم الملكية[68]. وتتيح له الفكرة التعاقدية بالمقابل، أن يندّد بسوء نيات

---

(65) يلح ب. بونفون على هذه النقطة، فيقول في أكثر من مناسبة: لا يتمتع لا بويسي بالخبرة التي يكتسبها رجل السياسة بالممارسة ولا تلك التي يكتسبها الفيلسوف حين يجمع بين العقيدة والواقع، فلا يسعنا في هذا الشان أن نقارن لا بويسي بمكيافيللي ولا ببودان.

(66) انظر ص 171 من هذا الكتاب.

(67) Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, p. 398.

(68) من المحتمل أن يكون قد ضاق ذرعاً بضحالة بعض الأبحاث السياسية من النصف الأول للقرن السادس عشر - كأبحاث جان فيرو، وش. دوغراساي، وكلود =

الأمير، وبما يصير إليه من شطط في إدارة شؤون الحكم، وما يرتكب من إساءة في استخدام السلطة حين يقطع أواصر الالتزام الضمني الذي يصله بشعبه، مادام هذا الشعب قد منحه ثقته ليدير شؤونه.

من الواضح كلّ الوضوح إذاً، من الناحية السياسية، أنّ النظام الملكي ليس مستهدفاً. وليست **المقالة** مشروع تهديم «أيديولوجي». لكنّ فكرة العقد تتيح رؤية المخاطر المتأتّية عن مظاهر عجز الأمير أو عن تخاذل الأعوان. وهكذا يغدو دو لا بويسي، بفضل الحدس التعاقدي الوارد في المقالة، واحداً من أول الذين بيّنوا أنّ العاهل، وهو أبعد من أن يقتصر على امتلاك الحقوق، عليه واجبات تجاه شعبه: إنّ السلطة الملكية تكليف يمنحه الشعب للأمير، فعليه القيام به: وإنّه ليس على الرعية بالمقابل، واجب أداء الطاعة للأمير فحسب، بل لديهم الحقُّ في محاكمته ماداموا هم الذين قلّدوه حكمهم، والحقُّ في نزعه برفضهم تقديم الدعم له إذا ما قصّر في أداء مهامه. إنّ الفكرة لجديدة وقاطعة. ولسوف تسلك درباً طويلاً فتكون مبدأ حقّ الشعب في المعارضة: إنّ المنصب الملكي منوط بواجبات. وإذا لم يقم العاهل بأدائها فإنّ من حقّ الشعب أن يقف في وجهه، ناهيك بأن يخلعه. أما واجب أفراد الرعية فيطرأ عليه تحوّل: لم يعد يتمثّل في الولاء للأمير بقدر ما يتمثّل في لزوم الحيلولة دون النيل من الحق الطبيعي في الحرية. ويلْمَح لا بويسي على ذلك النحو الدلالة المعقّدة في الالتزام السياسي ـ لدى الحاكمين كما لدى المحكومين ـ فالحقّ والواجب يتداخلان بشكل متبادل.

= غوستيه، التي كانت الغاية منها إطراء امتيازات الملوك، وذلك مجرّد تكهّن. إلا أنّ الأكيد أنّ حالات الشطط التي تصدر عن الملكية - في كل الأزمان وكل البلدان - بدت في نظر لا بويسي مساً بجوهر الملكية نفسه.

ينتزع هذا المنطق الجديد الوضعَ السياسي من عالم الغموض والظلمات. ويُعِدّ العُدّة بنبرات حديثة، كانت على درجة مدهشة من الجرأة في القرن السادس عشر، ليقظة الوعي العقلاني الضروري لإعتاق الشعوب.

3 ـ العقل والحرية

يمكن تلخيص الأخلاق السياسية لدى لا بويسي بجملة واحدة: «لم نولد فقط ونحن مالكون لحريتنا، بل ونحن مكلّفون بالدفاع عنها»[69]. إنّ واجب الإنسان في الحفاظ على حقه الطبيعي في الحرية، إنما هو إلى حدٍ ما، الإشارة إلى حقيقته إنساناً. وإنّ تلك النزعة الإنسانية الليبرالية التي يمكن أن توائم الأخلاق الإراسمية على نحو ما تتراءى في كتاب **تعيين الأمير المسيحي وارثاً**، والذي كان يعرفه لا بويسي من ناحيته حقّ المعرفة، أو التي يمكن أن تستبق فكرة بيل (Bayle) أو جوريو (Jurieu) الحريصين على حقوق الضمير، وعلى جانب من الجرأة القصوى في العصر الذي صيغ فيه. كما يعبّر من ناحية أخرى، عن حكمة مشبعة بالعقلانية، فيستبق من هذه الناحية فكر عصر الأنوار، متقدّما عليه بقرنين من الزمن تقريباً. وهو فضلا عن ذلك، غني بالبديهيات الضمنية التي تصدّع النظرية السياسية التقليدية وتبشّر بطريقة جديدة لإدراك العلاقات المكوّنة للسياسة.

أ ـ يبدو لنا لا بويسي، كإنساني (Humaniste) وأخلاقي، مشغولاً أساساً بالوضع الإنساني. لذا نراه يعلّق تلك الأهمية كلها على أن يعرف الناس حين تخدعهم السلطة السياسية وتفرط في استغلالهم، كيف ينالون حريتهم، فينبغي لوضعهم، بكلمة واحدة،

---

(69) انظر ص 156 من هذا الكتاب.

أن يكون متساوقاً مع طبيعتهم، فإذا كانت عبوديتهم، في ظلّ عاهل خالٍ من النزاهة، هي العلامة على تشوّه طبيعتهم، صار من واجبهم استعادة حقيقتهم الأصلية. بل يوضح لا بويسي[70] من ناحية أخرى أن لا ضير على الإنسان قط «من أن يستردّ حقّه الطبيعي، أو ليعود، إذا ما صحّ القول، من بهيمة إلى إنسان». ونقول بمعنى آخر، إنّ رغبة الإنسان في أنْ يكون حراً، وأنْ يكون حراً، إنّما هما الشيء الواحد نفسه.

يبقى أنّ الإنسان ـ كما أثبت التاريخ كثيراً وكما تؤكّده الأحداث الراهنة ـ لا يستردّ على نحو عفوي إنسانيته المفقودة. إذ لا بدّ من حثّه على ذلك. وإننا لنعرف في الواقع، أنّ تلك الطبيعة الثانية التي هي «العادة» ـ أو تعوّد المرء على العيش مثلما وُلد ـ تحجب عن الإنسان النّزوع إلى الاستكانة، قدَره الأساسيَّ المتمثّل في التمتّع إلى الحدّ الأقَصى، بالخير الطبيعي الممنوح له، فمن الملائم إذاً القيام بحثّه على استرداد حقّه وحريته.

أما الوسائل الواجب اعتمادُها لبلوغ تلك الغاية فنكتشفها باستنتاج هو غاية في الوضوح. بما أنّ الشعوب «خرقاء»[71]، وأنها في «عماها»[72]، تبذر بنفسها ثمرة العبودية المريرة[73]، فينبغي تنويرها لتستردّ، مع الحسّ السليم، الحرية المنقوشة في طبيعتها. وتبدو الفكرة غاية في البساطة، فحقيقة القول إنّ المنطق الصافي لدى لا بويسي، يسبق بما يقرب من قرنين، العقلانية التطبيقية

(70) انظر ص 151 من هذا الكتاب.

(71) انظر ص 153 من هذا الكتاب.

(72) انظر ص 153 من هذا الكتاب.

(73) انظر ص 135 ـ 154 من هذا الكتاب.

لمفكّري القرن الثامن عشر. ولسوف يجري التعبير من بوب (Pope) إلى كوندورسيه (Condorcet) بثبات وكثافة في آن معاً، عن ذلك الهمّ المتمثّل في تنوير الناس لكي يغدوا في مأمن من تشوّه طبيعتهم. ولسوف يلحّ كَنْت إلحاحاً خصوصياً على هذا الموضوع. والحقّ أنّه يشقّ علينا كثيراً أن نؤكّد بيقين إنْ كان كنْتْ، يوم كتب في كانون الأول/ ديسمبر 1784 مقالاً في مجلة شهرية بعنوان **ما الأنوار؟**، قد قرأ مذكّرة لا بويسي اللاذعة، نظراً إلى أنّ كشف المحتويات في مكتبته لا يشير إلى ذلك[74]. إلا أنّ تلاقي المفكّرَيْن الاثنين واضح جليّ، وإنّهما باختصار يقولان معاً، إنّ تقدّم الأنوار، وهي تنوّر الناس في آن معاً، حول وضعهم المشؤوم وحول الدعوة الأساسية للحرية التي وهبتهم الطبيعة إياها، إنما يُعينهم على زحزحة القيود التي أثقلت بها اليقينيات ـ الفلسفية والدينية والسياسية ـ أرجلَهم منذ زمن طويل. ولئن كان تشوّه الإنسان يتأتّى عن الظلمات التي بسطتها التقاليد عليه وهي ترغمه على العمى، فلا ينبغي عليه من بعد أن «يتصنّع العمى». إنّ إعادة الإنسان إلى طبيعته الحقيقية ـ إلى «حريته الطبيعية» ـ إنما تمرّ عبر إضاءات العقل. وكان بوسع لا بويسي أن يقول، مثل مفكّري الأنوار، ومثل كَنْت نفسه يجرؤ على التفكير وتلكم هي رواقية الأزمنة الحديثة.

إنّ النزعة الإنسانية لدى لا بويسي، إذ تعود بنا إلى المنابع الأصلية للإنسان وحقوقه الطبيعية، تجعلنا ندرك قيمة الوعي والجهد النقدي، فلولا تلك الجرأة ـ التي سوف تغدو جرأة بيل أو جرأة فولتير ـ ما كان سيتراءى لنا بطلان أمجاد الطاغية ولا بطلان الطاعة

(74) انظر: Jean Ferrari, *Les Sources françaises de la philosophie de Kant*, collection «Philosophia»; [6] (Paris: Klincksieck, 1979).

الخاشعة التي يبديها أفراد الشعب. إنّ انعتاق الشعوب المستعبدة هو أولاً من صنع المعرفة. وهو لا يغدو ممكناً إلا بفعل العقل والمنطق السليم، وينجم في نهاية الأمر عن ممارستهما المستنيرة. إنّ المعرفة تعود بالإنسان إلى استقامته. ولئن كانت لدى الانطلاق ينبوع الحقيقة، فهي أيضاً بوتقة الفضيلة والحرية. وذلكم هو السبب الذي يجعل الطغاة لا يحبونها.

يسعنا إذاً أن نقول إنّ حكمة لا بويسي بطابعها الإنساني تتواءم وعقلانيةٍ عمليةٍ تتجدّد فيها الأخلاق الرواقية وتتهيّأ الأنوارُ المؤثّرة في القرن الثامن عشر. إلا أنّه من الملائم أن يكون تعبيرنا أكثر دقةً. إذ لمّا كان من الخطأ القول، كما فعل ج. بارير، إنّ **المقالة** لا تتضمّن سوى «أخلاق أولية» تتواءم وأفكار عصره الذي أثارته المكيافيللية[75]؛ فإنّ من التطرّف، وبالتالي من الخطأ، أن نفكّك في عمل لا بويسي رموز أخلاقٍ نضاليةٍ قمينةٍ بصنع «طاغيةٍ مستنيرٍ» أو «شعبٍ مستنير». إنما تتمثّل أصالة لا بويسي في أنّه قال ما لم يجرؤ على قوله كل من رابليه وإراسم وج. بوديه، ألا وهو: حين يأتي زمن نرى فيه ظهور الكثير من أبحاث حول إعداد الأمير، يكونُ من الأهمية بمكان العملُ في دولة حديثة على **إعداد الشعب**.

ليست هذه الفكرة بكافية لتجعل من **مقالة العبودية الطوعية** رسالة في التربية. لكننا نلاحظ ونحن نقوم بتحليلها، كم سيكون مُغْرضاً اعتبار لا بويسي طوباوياً. لأنّه يبيّن عن طريق سيادة الشعب هذه، وبواقعية يُضرَب بها المثل، أنّه ينبغي أن نعرف كيف نضعُ في

(75) Barrère, *L'Humanisme et la politique dans le discours de la servitude volontaire: Etude sur les origines du texte et l'objet du discours d'Estienne de la Boétie*, p. 113.

اعتبارنا الأبعاد النفسية والاجتماعية للوضع الإنساني.

ويقول إنّ الذين «يملكون بالفطرة عقلاً سليماً» والذين يزيدون على ذلك «فيصقُلونه بالدراسة والمعرفة»[76]، يرون من فورهم ما قوامُ الخير للإنسان. «إنهم، وقد ولدوا خيراً من الآخرين، لا يسعهم أن يألفوا الخضوع» وحتى حين «تفقد الحرّية تماماً وتغدو خارج عالمهم، يظلّون يتخيّلونها ويشعرون بها في فكرهم»[77]. وليس ما يدعو إلى تعليمهم ما قوام الحرية: فلديهم إحساس بها داخلي وحي. لكنّ لا بويسي يعرف تمام المعرفة كم هي عميقة تلك الهوة التي تفصل بين الفكر والواقع، لاسيّما في مجال السياسة، (سيقول آخرون، بين النظرية والتطبيق). إنّ إدراكَهم وهو في غاية الوضوح، وفكرَهم وهو في غاية التبصّر، لا يُجديان نفعاً في نهاية الأمر، لأنّهما لا يصلحان ضمانة تحرير: فإمّا أن يُعتبَروا خطرين فيُصارَ إلى كتمهم أصواتهم من قبل السلطة القائمة، أو أنّهم في معرض شغفهم بالحرية، يستعجلون كثيراً زعزعة العبودية فيفقدون حياتهم[78]. أما الاستنتاج فحاسم: «لا ينبغي استخدام اسم الحرية المقدس لتحقيق مشروع سيئ»[79].

وبناء على ذلك، فإنّ الكفاح ضدّ الطغيان، يستوجب تواضعاً أكثر ودبلوماسية أكثر. إنّ «سواد الشعب» يتّصف بالتواضع. لكنّ لا بويسي لا يقيم اعتباراً لذلك «الفظ السمج» الذي لا ينظر الا إلى من هو عند قدميه، والذي لا ذكريات لديه ولا مشاريع، ولا أحزان

---

(76) انظر ص 166 من هذا الكتاب.

(77) انظر ص 166 من هذا الكتاب.

(78) انظر ص 166 ـ 167 من هذا الكتاب.

(79) انظر ص 168 من هذا الكتاب.

ولا آمال، فهو يقف كالبهائم، دونما تفكير، عند حدود عيش اللحظة الراهنة. أما العامة فكاهلهم مثقل بالخمول الناجم عن العادة، وقد غُشّي على أبصارهم بهيبة السيد، فأضحوا «مفتونين» حتى الإفراط بخرافات كاذبة تحول دون تفكيرهم بحريتهم الطبيعية. إنّ الرعاع مفرطو البلادة، فليس ممكناً تربيتهم وتوجيههم نحو الديمقراطية بوصفها الترياق ضد الطغيان. إنّ على مؤسسة الشعب أن تبحث عن حليف لها في الدبلوماسية التي هي امتياز أرستقراطية من الناس العقلاء، فهي تجعل من الاعتدال معيار الحكمة، فترمي إذاً إلى جعل أولئك الناس العقلاء يدركون أنّ التحرير، وهو أبعد من أن يُعتبَر تمرّداً عنيفاً، يقوم على مقاومة سلبية من السواد الأعظم، فإذا ما شاء العقل أن يتصدى لخبل الطاغية تصدّياً مجدياً، كان عليه أن يتجنّب التطرّف. وعليه فبفضل دبلوماسية أولئك الناس العقلاء الذين يفهمون فضائل الاعتدال، فإنّ سيادة الشعب تقوم على تعريفه بأنّ التراخي والتمرّد كلاهما مشؤوم سياسياً. إنّ الأخلاق السياسية لدى لا بويسي، بدعوته العقلانية إلى الاعتدال، تؤسّس لبداية عهد المواطنة.

على هذا النحو تبدو غائية مؤسسة الشعب: أن نقوده إلى المواطنة، فمنذ ذلك الحين ولا بويسي يرى حياله يقينين اثنين: لن يصبح الناس مواطنين أبداً ماداموا يرضون بأن يُطيعوا أوامر حاكميهم طاعة عمياء. وهم أيضاً لن يصبحوا مواطنين أبداً إذا ما زعموا أنهم سينالون حقوقهم بالقوّة. إنّ زمن الإقطاعية قد لفظ أنفاسه، لكن ينبغي الحيلولة دون مجيء زمن الثورات.

ب ـ ليست الأخلاقيات السياسية لدى لا بويسي **حلماً إنسانيّ النزعة** (Humaniste) وهي ليست غلطة مرحلة شباب مفرطةٍ في «سذاجة أفكارها»، على نحو ما يرى سانت بوف، ولا هي ذلك «الوهم السامي» الصادر عن قلب شهم، كما يرى ب. بونفون. ولا

يسعنا أن نُنكِر أنّ لا بويسي تميّز باندفاعات شبابه المتقد حماساً. لكنّه يتّسم من ناحية بما يكفي من الواقعية النفسية ليعرف كم هو عسير إفهام الكثرة الساحقة المتّسمة على الدوام بقصر النظر، علام يقوم واجب المواطنة. لذا لا بأس إذا نصّب نفسه مصلحاً. بل هو يعرف أنّ زمن الإصلاحات السياسية لم يحِنْ بعد. وهو يدرك من ناحية أخرى بصفاء فكر ناجز ـ ولاسيّما أنّ هذا ناجم عن ذاك ـ أنّ أخلاقه السياسية سوف تغدو أمنية ورِعة ما لم يوائمْها جهاز مؤسّساتي. ذلك أنّه من الواجب في مسألة تحرير الشعوب البدءُ قبل كل شيء بتدارك القصور في عفويتها. وفضلاً عن ذلك، فإنه يقدّم في مقالته المعلوماتِ التمهيديةَ لفلسفة جديدة في القانون السياسي، وهي معلومات ضمنية ومسهبة وغنية بالنتائج. وهو يعرِب عن قرب قدومها على الأقل.

ليس من الفطنة أن ننسى أنّ **مقالة العبودية الطوعية**، إنْ لم نقل إنّها كُتِبت، مادامت تواريخ صياغتها غير معروفة بدقّة، قد عُدِّلت على الأرجح وأُكمِلَت، بينما كان لا بويسي يدرس الحقوق وقوانين القضاء في جامعة أورليان. وينبغي لنا أن نتذكّر، لدى قراءة النص، المناخ الفكري لكلٍّ من الزمان والمكان: كان الطلاب والأساتذة يدخلون في مناقشات لا نهاية لها، يحرّكهم الشغف نفسه حيال العقل والحرية، تتناولُ مسائل القانون في دول أوروبا الفتية، التي ما عاد يجمعها وجه شبه بالمدينة اليونانية القديمة، ولا بعهد الإقطاعية[80]، فذكاء آن ديبور، وصداقة لامبير دانو، ينتميان إلى أفق لا بويسي الثقافي. ثقافة العلامة الأدبية وسماحته لا تنقصان شيئاً من اهتماماته القانونية. ولئن

---

(80) أشار عدّة كتّاب إلى حوار *De juridictione omnium judicum*، الذي كتبه دانو، لكنه بقي مخطوطاً ومحفوظاً في مكتبة برن، ويُشار فيه إلى اجتماعات الحقوقيين الشباب في أورليان.

لم يكن بوسع المراهق الانخراطُ في الشؤون السياسية، فهو مقتنع سلفاً بضرورة وجود نظرية تضيء لها دربها. ولا بدّ من نظرية جديدة، تتحرّر هي أيضاً، من رِبقة يقينيّات متمكّنة رسوخاً ومن تقليدٍ لاهوتي سياسي أُثقِل به علمُ الكلام وأحدث في أفكار فقهاء القانون إفسادا. إذاً لا يطمح لا بويسي فقط إلى إعطاء المشاعر الليبرالية التي تمنح أخلاقه السياسية، بنية تحتية قانونية، بل هو يشعر على نحوٍ ملحّ بضرورة تجديد نظرية الحقّ العام.

لا يغوص لا بويسي في جدل نظري بشأن هذه النقطة ولا بشأن كثير غيرها، فلقد قرأ كلود دو سيسل فأدهشته تلك الملاحظة الواردة في **المَلـَكيّة الكبرى**، وهي أنّه لشبه مستحيل أن نخترع شكلاً حكومياً جديداً، «بعد ذلك العدد الكبير من خيرة المفكّرين القدماء والمُحدَثين»، فكلّ **نقطة خلاف** نظري بحت تبدو في نظره باطلة. والحال أنّ موقفاً كهذا، يتماشى وعلم الكلام، إنما يصدر عن يقينية عقيمة لا يسع الفكرَ النهضوي أن يحتملها. لذا لا نرى لا بويسي يقترح مضمون نظرية حقوقية تكنُس مبادىء الإقطاعية أو الملكية التي عفا عليها الزمن. بل يكتفي بأن يوحي بمعاييرها التوجيهية ومسلّماتها الأساسية. علينا أن نمضي إذاً إلى المضمر في **المقالة** ـ لكنّه مضمر أبعد ما يكون عن اللغو، ومحمّل بفلسفة جديدة كلّياً[81].

وعلينا في سبيل التقاط مسلّمات تلك الفلسفة الجديدة حول الحق العام، أن نعود إلى الفكرة التعاقدية التي أفهمنا لا بويسي أنها تؤثّر على سلطة الأمير وحماية الشعوب في آن معاً. لقد بيّن تحليل الطغيان أنّ الشعوب تصنع الطغاة بنفسها. وبيّن تفحّص الشروط الضرورية ليُعاد للناس حقهم الأساسي أنهم هم صانعو حريتهم، فما

---

(81) لذا لا يسعنا الموافقة على الحكم الذي طالما تكرّر والقائل إنّ **مقالة** لا بويسي ذات بعد هدّام وغير بنّاء.

من طائل إذاً وراء مناشدة الحقّ الإلهي، كما كانت عليه الحال في الغالب[82]، لكي نفسّر طبيعة السياسة ولكي نُسبغ الشرعية على سلطة الملوك. ومن المسلّم به أن جرأة لا بويسي، على التفكير وعلى التنويه، بأنّ وضع الناس السياسي منوط بهم حصراً، كما مكيافيللي أيضاً، مناقضاً بذلك التقليد الأكثر احتراماً، إنّما هي جرأة عظيمة، فأن تتجاسر على القول في ميدان السياسة، إنّ الله يلتزم الصمت، وأن تجرؤ على التفكير في أنّ العبارة القديمة التي تفوّه بها القديس بولس: **ما من سلطة إلا بأمر الله** قد أضحت باطلة وأنّه ما من مبدأ شرعية خارج نطاق الشعوب نفسها، لا يتمّ إلا في غاية الحيطة والحذر[83]. بقي أن نقول إنّ لا بويسي ـ وهو أبعد ما يكون عن إنكار وجود الله ـ يعرض في حدسه التعاقدي فهماً جديداً للسياسي الذي، لا يدين بشيء، حسبما يرى، للتشريعات الإلهية. وقد تكلّم البعض، في هذا الشأن، عن خطاب أيديولوجي[84] إذ يبحث في

---

(82) يمكن في الواقع تلخيص الحل التقليدي للمشكلة السياسية بالصيغة «**لا سلطة إلا من الله**» التي كانت البرلمانات نفسها تستلهمها لاستبعاد كل محاولة إصلاحية. ومن الواضح أنّ المرء لا يمسّ قرارات الله من غير تدنيسها. وفي الوقت ذاته يحكم المرء على نفسه بالجمود، فيعتبر كالفن (Calvin) في كتابه **المؤسسة المسيحية**، انظر: Jean Calvin, *Christianae religionis institutio, totam fere pietatis summam et quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium complectens* (Basileae: T. Platterum et B. Lasium, 1536),

أنّ القاضي الأعلى «يعيّنه الله».

(83) سوف يقول غروتيوس أيضاً في «مقدّمات» حول **قانون الحرب والسلام** سنة 1625 (Hugo Grotius, *Hugonis Grotii de Jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur* (Parisiis: Apud N. Buon, 1625)), حيث أتى على استحضار القانون بوصفه مؤسسة إنسانية: «إنّ كل ما أتينا على ذكره، سوف يقع بطريقة ما، حتى لو توافقنا على عدم وجود إله، وذلك ما لا يمكن أن يحدث من دون جريمة رهيبة». ترجمة باربيراك، انظر: *Le Droit de la guerre et de la paix*, 2 XT 11.

(84) C. Lefort, «La Naissance de l'idéologie et l'humanisme,» *Textures*, nos. 6-7 (1973).

الإنسان وحده عن أسباب الوضع الإنساني، ينسب للدولة القدرة بحيث تتولى شؤون المجتمع كافةً[85]، فيبدو لنا الأمر مبالغاً فيه.

تقتصر **المقالة** على الشهادة تفكك الفكر اللاهوتي في الموضوع السياسي وتبيّن، اعتماداً على أمثلة تاريخية، أنّ حياة الدولة لا تنتظم وفقاً لمعايير فرضها السموّ الإلهي، وإنما بطريقة أفقية، وفقاً لعِقدٍ مدني، يصل بطريقة إيجابية أو سلبية، ما بين الأمير وأتباعه، صلةً لا تنفصم عراها. وهي لا تنمّ عن منظور تابع للدولة ولا عن قدرة الأيديولوجيا. لكنّ لا بويسي، بإزالته الطابع القدسي عن السياسي ينتسب إلى التيار الفكري نفسه الذي ينتسب إليه مكيافيللي، ويكشف عن أنه مفكّر حداثي فطن، لا يقف عند حدود التعبير عن علاقة الوضع الإنساني بالنظام الإلهي، بل بالتفكّر في علاقة الإنسان بالإنسانية.

وإنّ نتائج اتخاذ هذا الموقف لواضحة: لا مناص من النظر مجدداً في إعادة تنسيق المنظورات الاجتماعية السياسية. ويتولى لا بويسي وضع الرسم البياني بخطوطه الأوّلية، حين يبيّن الأهمية التي يتخذها تنظيم الشعب في الدولة العصرية. وواقع الأمر أنّ لا بويسي قد وعى، قبل **لوك** وَ**روسو**، وقبل **ديدرو** وكَنْت، قصورَ نظام القرون الوسطى عن أن يفيَ بمتطلّبات الدولة الحديثة في **الحقّ في إعلان الحرب والسلام**. لقد كان على البُنى التي اقترحتها الأوغسطينية السياسية ـ مع قلّة تقيّدها بفكر القديس أوغسطين، لكنّ

---

(85) Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, critique de la politique, texte établi [d'après le manuscrit de Mesmes] par P. Léonard...; textes de Lamennais, P. Leroux, A. Vermorel, G. Landauer... [etc.]; [publié par Miguel Abensour; introduction de Miguel Abensour et Marcel Gauchet] (Paris: Payot, 1976), p. XXVII.

هذا بحثٌ آخر ـ من أجل المدينة الأرضية، أن تكون مجرّد صدى لبُنى الملَكيّة البابوية، على نحو يجعل السموّ الإلهي مفروضاً، عبر وساطة الأمراء، على المجال الاجتماعي ـ السياسي، فيستشفّ لا بويسي الطابع الأسطوري والمخادع لهذا المخطط. وحتى ونحن نأخذ بعين الاعتبار سذاجة الشعوب في استعدادها الدائم لعبادة أحد الأصنام، فقد آن الأوان لأن نعيَ أنّ السلطة السياسية ليست تأسيساً إلهياً، وأنّ الأمير ليس نائباً لله على الأرض، وأنّ السياسة العمودية هذه ما هي إلا محض خرافة، فليس الذين يحكمون مفوّضين بالحكم إلا بموجب عقد حكومي يخولّهم الشعب بموجبه أمر القيادة.

إنّ المدينة الأرضية بحاجة للتنظيم الوحيد الذي يمنحها الإنسان إياه، والذي يحدّد في آن واحد مع نظام الدولة، أشكال وجود شعب بأكمله، فليست السياسة شأناً سماوياً. إنما هي من الفعل الأفقي والمدني للإنسان.

وهكذا تعمل **مقالة العبودية الطوعية** على تحرير السياسي من اللاهوتي. وليس للصيغة القائلة «إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد» في فكر لا بويسي من مكان، فعزيمته على علمنة الحقل السياسي أشدّ قوّة بكثير منها لدى ف. هوتمان أو دو بليسي مورني. ويقترح خيراً مما فعل بوفندورف، ضرورةَ تنظيم الدولة الحديثة مستقبلاً حول قانون علماني من العقلنة. ولا يعني ذلك أنّ حريّة الناس تتطلّب عالماً من دون الله، بل تفرض في الإنسان يقظةَ أن يعي ذاته ـ ناهيك بإيقاظ ـ ذلك الوعي الذي تشمله طبيعته الأصلية. وليس الإنسان في وضعه السياسي تحت إمرة الله وتحت إمرة قانونه، بل عليه أن يتولّى شؤون نفسه بنفسه. لذا لا نرى المقالة تنمّ على أيّ أفق أخروي. وإنّ لا بويسي لواحدٌ من الذين يعتقدون أنّ وضع الناس في المدينة وفي العالم ليس منوطاً في نهاية المطاف إلا بهم: إنّ حرّيتهم، وعبوديتهم كذلك، من صنع أيديهم، فلهم الوضع الذي يستحقون.

لا ريب في أنّ في هذا النمط الجديد من التفكير، من جانب لا بويسي، نوع من البطولة الفكرية. إنّ التأكيد على أنّ سلطة العاهل فاقدة للقدسية، وأنّ من شأن الناس أنْ يتدبروا وضعهم وفقاً لذلك، وبموجب الالتماسات الملائمة لطبيعتهم عقلاً وحريةً، إنما هو برنامج عامر بالجسارة: وليس الأمر أنّ لا بويسي يعارض تقليداً له مهابته، بقدر ما هو متمثّل في وضع إصبعه على المسألة الأعمق في فلسفة السياسة، ألا وهي مسألة **جوهر السياسي**. والواقع أنّ العلاقة النوعية بين الحاكمين والمحكومين التي تميّز هذا الجوهر، آيلة بموجب مضمرات فكره، لأن تغدو علاقة ما بين السيادة والمواطنية[86].

---

(86) يقول مؤرخو الأفكار عامة إنّ النظرية الأولى حول السيادة قد وضعها جان بودان عام 1576 في: Jean Bodin, *Les Six livres de la république* (Paris: Jacques du Puys, 1576), livre I, chapitre VIII.

حيث تُعَرّف السيادة بوصفها «القوّة المطلقة والدائمة لجمهورية ما، وأعيدت الطباعة من قبل (Bodin, *Les Six livres de la république de J. Bodin, Apologie de* ([Aalen, Scientia Verlag], 1961), p. 122),

والصورة على درجة من الجمال حتى دعت بودان لاستخدامها بدءاً من الفصل 2 (ص 19) ليشير إلى أهمية القوة السائدة في كل جمهورية: «مثلما أنّ كل مركب لا يعود إلا خشباً إذا جُرّد من شكله كزورق، إذا ما نُزِعَ منه الصّالب والكوثل والجؤجؤ والظهر: وهكذا الجمهورية من غير قدرة وسيادة، توحّد كل اعضائها وأجزائها، وكل الأسر والمدارس في جسد واحد، ليست بجمهورية». سوف يتذكّر الفقيه القانوني لوازو هذه الصورة بجلاء، حين سيكتب عام 1608، في كتاب: Charles Loyseau, *Traité des seignevries* (Paris: Chez Abel l'Angelier, 1608), II, 4-9,

«السيادة هي الشكل الذي يعطي الدولة كياناً. وهي لا تقبل الانفصال مطلقاً عن الدولة، التي بانفصالها عنها لا تعود دولة». ومع ذلك لم يُلاحَظ كفايةً أن جان بودان كان أيضاً أول كاتب، إنْ لم يكن باقتراحه نظرية للمواطنية، فبتعريفه القانوني للمواطن على الأقل، فيقول عن هذا الأخير إنه بوضعه النوعي، يتميّز من جهة عن العبد الذي ليس «حراً»، ومن جهة أخرى عن الأجنبي، الذي لا يقبل في أي وظيفة مدنية. لكنّ الشيء الأساسي بالنسبة إلى بودان، يكمن في واقع أنّ المواطن لا يمكن تحديد مكانته إلا من حيث علاقته بالعاهل (Bodin, Ibid., chap. VI, p. 93).

والحال أنّ **مقالة** لا بويسي تتضمّن الحدس، المتّسم غالباً بالزخرفة البلاغية، بالعلاقة =

ولنؤكّد مرة أخرى على عدم قدرة لا بويسي على الارتقاء بفكرته إلى مستوى النظرية: إنّ الدولة العلمانيّة المشادة على أسس تعاقديّة والتي للعقل فيها دوره الفعّال، الحرية فيها المبدأ الغائيّ، ليست مرسومة بخطوط واضحة في **مقالة العبودية الطوعية**. إلا أنّ النص يخفي في مداوراته إرادة قطيعةٍ مع الماضي تتماشى مع فهم جديد للواقع الإنساني[87]. وإنّ مؤلّف **المقالة** لواحدٌ من «حملة المشاعل الذين يضيئون دروب المستقبل»[88].

= الثنائية المتبادلة التي يقيمها المواطن والعاهل، الواحد عبر الآخر. ولسوف يرجع بودان، في عام 1579، ليستشهد عبر مؤلفه الضخم *Vindiciae contra tyrannos*، بالحدس الأساسي الذي تضمنته **مقالة** لا بويسي.

ولقد توسّعنا بهذا الموضوع في مقالنا: Simone Goyard-Fabre: «Au Tournant de l'idée de démocratie: L'Influence des monarchomaques,» *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'université de Caen*, no. 1 (1982), pp. 27-48.

(87) إنما هو القرن الثامن عشر. الذي يتجاوز كل مقاومات القرن السابع عشر وتحفّظاته، ليستنفد تلك القطيعة وتلك الجِدّة في آن معاً. ولم يخطيء ديدرو البتة حين ندّد في كتابه *Réfutation de l'homme d'Helvétius*، بكل الحكومات التعسّفية وصرّح. وموقفه مغاير لموقف الموسوعة. بأن حقّ المعارضة حقٌ مقدّس (Denis Diderot, *Oeuvres complètes de Diderot*, revues sur les éditions originales... Etude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle, par J. Assézat [et Maurice Tourneux], 20 vols. (Paris: Garnier frères, 1875-1877), tome II, p. 381),

فهو يكتب بعد عدة أسطر: «الويل للأتباع الذين يمّحي فيهم كل ظل من ظلال الحرية، حتى بأحسن الطرق ظاهرياً... وهكذا يحصل الغرق في نوم شديد العذوبة، ولكنه نوم الموت، ينطفيء في أثنائه كل شعور وطني، ليغدو المرء غريباً عن حكم الدولة...»، فمن الممكن تماماً أن يكون قد فكّر في لا بويسي. وليس لنا أن نستبعد على الأقل أنّ الثورة الفرنسية قد أمكنها استلهام لا بويسي. انظر: Denis Richet, «Autour Des Origines idéologiques lointaines de la révolution française: Elites et despotismo,» *Annales E.S.C.*, vol. 24 (1969), pp. 1-23,

أو أن تكون على الأقل استغلته في ما يتجاوز قصده.

(88) Henri Hauser, *La Modernité du XVIe siècle*, bibliothèque de la revue historique (Paris: F. Alcan, 1930), p. 20.

خلاصة

قد يكون من اللغو تكرار عبارة ب. فيللي: «القرن السادس عشر يفتتح العصر الحديث». ومع ذلك، فهي تنطبق على **مقالة العبودية الطوعية** انطباقاً تاماً، فعلى الرغم من أنّ لا بويسي لا يشغل بحياته القصيرة وعمله الضئيل، سوى مكانٍ ضيّقٍ جداً مقارنة بأمراء النزعة الإنسانية وروّاد عصرالنهضة وصديقه مونتانييه، فقد دفع ضريبة جديرة بالإشارة لتجديد الحساسية الفكرية والسياسية التي طرأت على عصره. أمّا في ميدان السياسة حيث النقد محفوف دائماً بالمخاطر، فقد تجرأ أكثر مما فعل سواه، على ممارسة حرّية التفكير، مندّداً باليقينيات من الأصناف كافة، داعياً إلى استقلالية الضمائر. وفضلاً عن ذلك، فإنّ نقده اللاذع يتجاوز كثيراً، من حيث مداه، إطار الظرف التاريخي، فهو ليس بياناً ضدّ الملك ولا حتى ضدّ البلاط. ولا يمارس فيه لا بويسي القدح ولا الذمّ بحقّ ملوك فرنسا. ولا تتوجّه حميّته إلا ضدّ الحياة الصفيقة للطغيان والعبودية، التي هي في كل الأزمنة وفي كل الأمم انعكاس لظلهما، فهو يفكّر إذاً بتعابير عامة وعبر ـ تاريخية بـ «مرارة المذلّة» و«عذوبة الحرّية»[1]. أما

---

(1) انظر ص 149 من هذا الكتاب.

«التزامه» السياسي، فهو نظري أكثر مما هو نضالي، حتى وهو يؤمن بالسلطة العملية للأفكار ويفتتح عهد آداب الاختلاف بالرأي.

ومع ذلك فإنّ **المقالة** تتضمّن ما يشبه اللغز لأنّ النظرية لا تنتظم فيها، ويمكن فقط تمييزها بتحفّظ مدهش. ولا يتمتّع نَفَسُ الحرّية لدى لا بويسي، بسبب حساسيته ومزاجه السياسيين، بالدقّة التي تميّز بحثاً قانونياً. ومن المرجّح أن يكون ف. هوتمان ـ الذي ترجم على ما يبدو بضع صفحات من **المقالة** فأدخلها باللاتينية في كتابه **المنبّه** ـ قد أسبغ على المشاعر المسبقة لدى لا بويسي شكلاً قانونياً لم يكن لها من قبل، فقد أدرك أنّ القوة الكامنة في النص تتمثل في البحث عن المضمر في تلك الصفحات التي كُتِبت بحميّة الشباب. ويسعنا بالتأكيد أن نؤيد رأي ب. بونفون القائل: «في أيام الاضطرابات يسعى المرء إلى أن يجعل من كل شيء سلاحاً: من حجارة الشوارع إلى مؤلّفات الماضي»[2]، فسرى الاعتقاد بأنّ هوتمان البروتستانتي، وقد تولاه السخط على القمع الذي أمرت المَلَكية بإنزاله بالهراطقة، قام بتأويل الأشياء المضمرة في **المقالة** تأويلاً

---

(2) نحيل بشأن هذه النقطة إلى مؤلفنا: Simone Goyard-Fabre, *L'Interminable querelle du contrat social*, philosophica; no. 21 (Ottawa, Canada: Editions de l'université d'Ottawa, [1983]).

إنّ فكرة العقد، التي سوف يؤكّدها بإلحاح ـ قبل التضخّم التعاقدي للقرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي ستجعل من هذا المصطلح مكاناً حقيقياً ومشتركاً للفكر السياسي ـ كل من بودان عام 1576، في *Les Six livres de la république de J. Bodin* (الكتاب الأول، الفصل 8، وانظر خصوصاً ص 135، التمييز بين العقد والقانون) ودو بليسيس ـ مورني، عام 1579، في: *Vindiciae contra tyrannos* يتمّ الإحساس بها في القرن السادس عشر من قبل عدد من المؤلّفين من أمثال تيودور دو بيز، وبيوكانان، وأوديه دو لا نو... لكن أعمالهم التي هي معاصرة لنشر **المقالة في المنبّه** وفي **مذكّرات دولة فرنسا**، كانت لاحقة لنشرها.

إنّ حدس لا بويسي إذاً إنما هو حدس مفكّر رائد.

متطرّفاً فحرفها عن معناها. بقي أن نقول إنّ هوتمان، حتى باستخدامه بعض المقاطع كسلاح للصراع، قد أدرك قوة التجديد للبُنى السياسية وقوة تأثيراتها الكامنة في نثر لا بويسي. وإذا ما نحّينا جانباً السخط الجامح الذي أثارته فضيحة الحادث لدى ذلك البروتستانتي، لاحظنا أنّه عبّر تعبيراً حقوقياً عن النظرية التي استشعرها لا بويسي فقط، ففكرة العقد القديمة في طريقها لأن تكتسب في الحق العام قوة تجديدية ما كان أحد يخمّنها من قبل، ولسوف تُدعى عما قريب لإحداثِ انقلابٍ في الفلسفة السياسية[3]. وهي تبرز بشكل جليّ أصالة «النزعة الإنسانية» لدى لا بويسي.

ولكي نعي تلك الأصالة، يغدو ضرورياً أن نستبعد أولاً سوء فهم يتعلّق في الغالب باستخدام **المقالة** في فترات الاضطراب من تاريخ فرنسا، وخصوصاً في كل مرّة تقف فيها الأمّة ضدّ السلطة الملكية. إنّ لا بويسي لا يقوم، في موضوعه، بتوجيه نداء للفتنة، فهو يرى أنّ مقاومة البؤس والقهر لا تتمّ عبر التخريب ولا عبر العنف أو القتل. وهو لم يسعَ قطّ إلى إيجاد مبرّر لحالات قتل الملوك. كما أنّه لا يستخدم، حتى في تأكيداته الجازمة والجريئة، دفاعاً عن الحرية، عباراتٍ ثورية. ذلك أنّ كلّ لجوءٍ إلى القوة، في تقديره، يستوجب تجاهل القانون، فهو لا يتميّز فقط بالبطلان واليأس، بل يمسّ جوهر السياسي. أما ساعة يتوافق في التاريخ تشكيل نظام الدولة مع ضعف المشروع القديم **للجمهورية المسيحية**[4]، فإنّ لا بويسي يتكلّم عن الحرية بتعابير الإصلاح: ينبغي إرجاع البشرية إلى حقيقتها الأوّلية، إلى طبيعتها

---

(3) انـظـر: Georges Burdeau, *L'Etat*, politique; 35 (Paris: Editions du Seuil, 1970), p. 42.

(4) سوف يعرض غروتيوس عام 1625، بطريقة توضيحية أكثر، بوصفِ الحقّ تحديداً أساسياً للطبيعة البشرية، أنّ طبيعة الدولة ينبغي البحث عنها انطلاقاً من المهمّات التي ستفرضها عليها غائيتها العقلانية.

«الحرّة» ذلك أنّ الحياة السياسية تجد فيها تحديداً مبدأها ونهايتها. وهذه الاستعادة الكاملة هي الإصلاح الأنطولوجي للإنسان.

يبدو إذاً، ونحن نعيد وضع فكر لا بويسي ضمن مستواه الخاص، أنّ المقالة تعبّر عن الثقة التي يضعها في الطبيعة الإنسانية وواجب الإنسان في الدولة بأن تحافظ على طبيعته الأصلية. وبطريقة أخرى نقول إنّ الإنسانية قيمة، ينبغي على كل إنسان أن يرغب في حمايتها وأن يعرف كيف يدافع عنها، مخافة أن يُنكِر نفسه ببقائه سلبياً رازحاً في القيود. يكمن إذاً معنى النزعة الإنسانية لدى لا بويسي في الآداب القديمة التي تشبّع بها، مثل معاصريه، بنسبة تقلّ بكثير عما هي في التأكيد الذي يرى أنّ العزيمة والعقل قمينان بالإبقاء على الإنسان في حقيقته. والواقع أنه يصير من المستحيل بفضلهما، المسّ بما هو الإنسان عليه.

وهكذا، فإنّ لا بويسي، بدلاً من أن يستسلم لمثالية طوباوية، يقوم بإعداد انقلاب عصر الفلسفة السياسية المفاجىء والكبير الذي سيؤدي بعد غروتيوس[5] وبعد مفكري الأنوار إلى جعل الإنسان ـ بل تحديداً، إلى جعل عقله العمليّ المكوّن ـ السيّد الوحيد الفاعل في عالم السياسة. أما من بعد، وقد أضحى على الإنسان حصراً أن يحكم أرض البشر، فيعود إليه أيضاً أن يحدّد وضعه: إنّه المسؤول عن رقاده اليقيني وعن عبوديته، مثلما هو مسؤول عن يقظته وحرّيته. وهذا الوعي للمسؤولية إنما هو تعبير عن الحسّ السليم: لذا فهو يستدعي أن يُصارَ إلى استبعاد ذلك الركام الوهمي كلّه، الذي أُحيط به الملوك منذ قرون، وأن تبدأ تربية العقل، التي هي شرط للتقدّم

(5) سوف يرى كلّ من كَنْت وفيشته، اللذين يمكن اعتبارهما الفيلسوفين اللذين تنتهي إليهما وتكتمل عندهما حركة الأنوار، أنّ الحق العام، كالمكان الذي ينبغي أن يُنجَز فيه، وفقاً للعقل الطبيعي، مصير الإنسان: وتحديداً، حريته.

والتفاؤل القانوني. ويجرؤ لا بويسي على القول إنّ الإنسان هو حامل قِيَم وضعه الأساسية: يمضي الإنسان قُدُماً نحو مقدّمة المسرح السياسي، أي نحو تأكيد وعيه لذاته.

وعلى الرغم من كل أشكال الهجوم التي شنّتْها أُحادية الحكم الإلهي المطلق والتي واكبت مسار الفكر السياسي في القرن السابع عشر، فإنّ نضج الوعي السياسي، الذي يعبّر لا بويسي عن نبراته الأولى، لم يعد قابلاً للعرقلة البتة. ولسوف يتمكّن سبينوزا وروسو من القول عمّا قريب ـ وإن يكن ضمن سياق آخر ـ إنما الإنسان حرّ في **المدينة** وأنّه يقوم فيها بصنع حرّيته بنفسه. ذلكم هو الشيء الأساسي. وإنّ فضل لا بويسي الأكبر هو أنّه قام **بتدشين** معقولية الشفافية، التي أضحت حريّةُ الشعوب مأثرتَها الأعظم، خارج نطاق إجراءات اللاهوت الظلامية. وإنّ لا بويسي، وهو يلمَح زعزعة القيم الوشيكة جداً، وفيما هو يقول للناس العقلاء إنّ ساعة الخيارات قد حانت، لهو ذلك «الفكر الحرّ»، الذي كان واحداً من الأوائل، في جرأته على الإعلان أن قد آن الأوان لإزالة العائق الذي تمكّن بواسطته التقليد الكهنوتي ـ الميتافيزيائي والإقطاعية القروسطية ــ وهما فهرس ما سيطلق عليه في ما بعد اسم «الحكم الشمولي» ــ من الحكم على الشعوب، لا بالجمود فقط، وإنّما بعبودية عدمية. وليس لدى لا بويسي، في كلامه، من شيء ثوري، إلا أنه بكل تأكيد أول **الحداثيين** (Modernes). بل هو كذلك متقدّم قرابة قرنين. ولئن كان بحثه قد اتخذ حيال ملَكيات زمانه نغمة بحث «غير راهن»، فقد فاز وهو يتجاوز الأزمنة، براهنية لا يمكن إنكارها: إنّه يتعلّق بالدولة العصرية، وبكرامة الإنسان في وجوده، إنّه بكلمة واحدة يتناول «إنسانية» الإنسان.

سيمون غويار ـ فابر



مقالة
العبودية الطوعية[1]

لا أرى خيراً، في أن يكون للمرء أسيادٌ عديدون،

فليكنْ سيدٌ واحدٌ وليكن ملكٌ واحدٌ

ذلك ما قاله أوليس، وهو يخاطب الجمهور، حسب هوميروس. ولو أنّه اكتفى بالقول:

لا أرى خيراً، في أن يكون للمرء أسيادٌ عديدون[2]

لكان قولاً كافياً. لكنْ، بدلاً من أن نفكر في ذلك كان يجب القول إنّ سيادة مجموعة لا يمكن أن تكون صالحة، مادامت سيادة الفرد، ما إن يحمل لقب سيّد، تصبح قوة قَاسيةً وغاشمة، وذهب ليضيف عكس ذلك قائلاً:

---

(1) إنّ عنوان **ضدّ الفرد** المستخدم كثيراً، لم يُطلق على الـ **مقالة**، من قبل لا بويسي.

(2) Homère, *Iliade*, II, vers 204-205.

منذ تسعة أعوام وجيوش الإغريق أمام طروادة، ويتنازع عدة زعماء على شرف القيادة بإمرة أغاممنون. والجيش على استعداد للتمرّد، بعد أن أرهقته الفوضى.

فليكنْ سيدٌ واحدٌ لا غير، وليكن ملك واحد

قد نعذر «أوليس» لاعتماده هذا الأسلوب من أجل تهدئة تمرّد الجيش. بل لعله لاءم في كلامه الظروف أكثر مما راعى الحقيقة. لكن، لدى التفكير نجد أنّ من الشقاء أن نكون تابعين لسيّد، ونحن لا نستطيع الوثوق بصلاحه، فيما يكون بوسعه دوماً أن يصير شريراً ساعة يشاء. أما أن يكون للمرء أسيادٌ عديدون، فهذا يعني أن نكون أشقياء بقدر عددهم. لا أرغب في التصدي هنا لهذه المسألة التي طالما جرت مناقشتها، ألا وهي هلْ أشكال الحكم الجمهورية[3] الأخرى خير من المَلَكية؟ فإنّ بودي أن أعرف، قبل أن أُثير الشكّ في المرتبة التي ينبغي للملَكية[4] أن تحتلّها بين أنظمة الحكم الشعبية، وهذا إنْ كان ينبغي أنْ تكون لها من مرتبة، لأنّ من الصعب الاعتقاد بوجود شيء عام في هذا الحكم، حيث كلّ شيء ملك لفرد واحد. إلا أنّ هذه المسألة مستبقاة لوقت آخر، فهي تستوجب بحثاً خاصاً بها، بل قد تستدعي من جانبها كل النزاعات السياسية.

أودّ الآن أن أدرك فقط كيف أنّ عدداً من الناس، وعدداً من البلدات وعدداً من المدن وعدداً من الأمم، تعاني الأمرّين أحياناً

(3) Il Faut prendre le mot au sens étymologique qui était le sien au XVIe siècle: *Res publica*.

(4) تعبير «ملكية»، يعني أصلاً: سلطة فرد واحد. وكلمة «طغيان» التي يستخدمها لا بويسي، كما أرسطو (*Politique*, III, 1287 a et IV, 1295 a)، لها المعنى نفسه، فيشار للملكية والطغيان بالكلمة اليونانية نفسها: **موناركيا**. إلا أنّ التمييز في المعنى بين التعبيرين ظهر ظهوراً واضحاً في القرن السادس عشر، لاسيما لدى الفقهاء القانونيين الذين اعتبروا بشكل عام أنّ الملكية شرعية، في حين أنّ الطغيان تعسّفي. ومن هنا كان تعارضهما، فاعتُبِر أحد النظامين صالحاً والآخر فاسداً.

على يد طاغية واحد، لا يملك من قوّة سوى تلك التي يمنحونه إياها، والذي ما من قدرة لديه على الإضرار بهم إلا بمقدار ما يريدون هم أن يقاسوا[*]. والذي ما كان بوسعه إلحاق أيّ أذى بهم لولا أنّهم يفضّلون تقبل كل شيء منه بدلاً من معارضته. لا ريب في أنّه أمر مذهل، ومألوف جدّاً مع ذلك، حتى ليثير الألم أكثر مما يبعث الدهشة، لدى رؤية ملايين وملايين من الناس رازحين في العبودية والشقاء وأعناقهم تحت النير، وليسوا مرغمين بفعل قوة قاهرة لكنهم (على ما يبدو) مفتونين ومسحورين[5] بفعل اسم فرد واحد، ليس عليهم أن يخشوا قدرته، لأنه وحيد، ولا أن يحبوا مناقبه لأنه عديم الرأفة بهم ومتوحش. مع ذلك هذا هو ضعف الناس: إنهم مرغمون على الطاعة، مجبرون على التأجيل، فلا يستطيعون أن يكونوا دائماً الأقوى. إذاً، إنْ كانت أمّةٌ ما مرغمةً بقوة السلاح على الخضوع لسلطة فرد واحد، كما كانت حال أثينا تحت سيطرة الطغاة الثلاثين[6]، فلا ينبغي إبداء العجب من خنوعها بل أن نرثي لها. أو بالأحرى لا أن نتعجب ولا أن نشكو، بل تحمّل الشقاء بكل أناة بانتظار مصير أفضل.

تلك هي طبيعتنا، إنها تفرض علينا أن نغلّب واجبات الصداقة على قسم كبير من مجرى حياتنا، فمن المنطقي أن نحبّ الفضيلة ونحترم الأعمال الصالحة، ونعترف بالخير من أي مصدر أتانا، وأن نقلل كثيراً مما ننعم به من رغد العيش لنزيد في رِفعة

(*) هنا يبدأ القسم المنشور في: *Le Réveille-matin des français et de leurs voisins*

(5) كأنهم تحت تأثير أعمال السّحرة.

(6) عام 404 ق. م. فرضت إسبارطة على أثينا المغلوبة حكومة من ثلاثين عضواً، اختيروا من الحزب الأرستقراطي. ولم يدم الطغيان سوى أربعة شهور، لكنه كان طغياناً في منتهى العنف بتأثير من كريتياس.

من نحب والذين يستحقون محبتنا. وهكذا إذاً فإنْ وقع أبناء بلد ما، على شخص بين ظهرانيهم، رفيع الجاه برهن لهم بالتجربة على بُعد تبصّره بالعواقب حرصاً عليهم، وعلى جرأة كبيرة في حمايتهم، وفطنة شديدة على تدبّر أمورهم، فإنْ بادروا بعدئذ فأسلسوا له القياد، ومنحوه ثقتهم بمنحه بعض الامتيازات، فلا أدري إن كان من الحكمة في شيء، أن يتمّ نقله من حيث كان يعمل الخير ليُصار إلى وضعه حيث يغدو بوسعه أن يقترف الشر. لكن يبدو طبيعياً في واقع الأمر، أن نحمل نيات الخير، إلى مَنْ لم يصدر عنه حيالنا سوى الخير. وألا نخشى أن يصيبنا منه أيّ شر.

لكن، آه يا إلهي! ماذا يمكن لذلك أن يكون؟ وأنّى لنا أن نعرف كيف ذلك يُدعى؟ وأيّ شرّ هو هذا؟ أيّ فسق، بل أيّ فجور رهيب؟ أن ترى عدداً لا يُحصى من الناس، لا يطيعون فقط بل يخنعون، ولا يُساسون بل يُمْتَهَنون. أموالهم ليست لهم، أهلهم ليسوا لهم، وأولادهم ليسوا لهم، حتى حياتهم ليست لهم. يتعرّضون بوحشية لأعمال السلب والفجور والعنف، لكن ليس على يد جيش ولا من قبل معسكر من البرابرة الذين ينبغي على المرء التصدي لهم، دفاعاً عن دمه وحياته، وإنّما على يد فرد واحد! وليس ذلك الرجل بهرقل ولا هو شمشون، بل هو من أشباه الرجال(7)، وغالباً ما يكون الأكثر جبناً والمخنّث في الأمّة، فهو لم يتنشق رائحة بارود المعارك، بل لم يكد يطأ الرمل في ساح المباريات. ولا تتوفّر لديه القدرة على قيادة الرجال، بل حتى على تلبية مطالب أضعف

(7) «Hommeau»: *homunculus*, mot qui se trouve chez Cicéron et chez Plaute et est repris par G. Budé. La Traduction du mot latin par un néologisme dont le sens est nettement péjoratif semble être une invention de La Boétie.

امرأة[8]، فهل نطلق على ذلك اسم الجبن؟ هل نقول عن الذين يخنعون إنهم رعاديد وجبناء؟ لو كان اثنان أو ثلاثة أو أربعة لا يصمدون لبطش واحد، لَبَدا الأمرُ عجيباً، إلا أنه ممكن. ولكان بوسعنا القول، لابأس، لقد خانتهم الشجاعة. لكن لو كانوا مئة، أو كانوا ألفاً يعانون الأمرّين بسبب شخص واحد، فهل نقول إنّهم لا يريدون الخوض في نزاع معه أو إنّهم لا يجرؤون على ذلك، وإنّ المسألة ليست تخاذلاً بل هي ازدراء أو احتقار؟ ولو وقع نظرنا لا على مئة أو على ألف إنسان، بل على مئة منطقة وألف مدينة ومليون إنسان، لا يهاجمون شخصاً واحداً، يلقي على يده أفضلهم معاملةً معاملة العبيد، فكيف لنا أن نصف ذلك؟ هل نصفه بالجبن؟ واقع الحال أنّ من الطبيعي أن يكون لكل النقائص حدّ ما، وأنهم لا يستطيعون تجاوزه: يمكن لاثنين أن يخشيا واحداً ويمكن لعشرة. لكن الألف والمليون والألف مدينة، إنْ لم يتّقوا شرّ فرد واحد فليست المسألة جبناً ولا هي تبلغ ذلك الحدّ، مثلما أنّ الجرأة لا تقتضي أن يتسلّق شخص واحدٌ أسوار قلعة أو يحاصر جيشاً أو يقوم بغزو مملكة. إذاً أي آفة هائلة هي تلك التي لا تستحق حتى أن توصف بالجبن، والتي لا تجد اسماً بشعاً بما فيه الكفاية تأنف الطبيعة منه وترفض اللغة إطلاق اسم عليه؟

إذاً، فلنضع خمسين ألف مسلح في مواجهة مع خمسين ألفاً آخرين. وليصطفوا في وضعية قتال ثم فليتلاحموا. البعض منهم أحرار ويقاتلون من أجل حرّيتهم، ويسعى بعضهم الآخر لانتزاعها منهم: فلأيٍّ تتوقعون النصر؟ ومن هم الذين في ظننا يدخلون القتال بإقدام

---

(8) أثار هذا المقطع، الذي لا يتضمن سوى ذكر الأماكن المشتركة في الأدب المنسوب للطاغية، جدلاً لمعرفة إنْ كان المقصود به شارل التاسع أم هنري الثالث. لكن يبدو أنّ الصورة مجرّدة وليست لطاغية بعينه: إنّها نوع من صورة نموذجية.

أكبر، فهل الذين يأملون في أن يكون الحفاظ على حريتهم هو المكافأة على عنائهم، أو الذين يتوقعون الفوز باستعباد الآخرين لقاء الضربات التي يوجهونها أو يتلقونها؟ منهم من يضع نصب عينيه رغد العيش الماضي بصورة دائمة، فيتوقّع في المستقبل هناء مماثلاً. يفكرون بما يكابدون طيلة زمن المعركة، بقدر ما يفكرون بما سيعانونه هم وأولادهم وذريتهم، إذا ما انهزموا. أما الآخرون فليس ما يشحذ همّتهم سوى شيء ضئيل من الجشع الذي تخفّ حدّته بغتة حيال الخطر، فتخبو ناره لدى أول قطرة دم تسيل من جراحهم. وإننا إذ نتفكّر في معارك ملسياد وليونيداس وتيميستوكل[9] (Miltiade, Léonidas Thémistocle) الشهيرة التي نشبت قبل ألفي عام ولاتزال حيّةً حتى اليوم في ذاكرة الكتب والناس، وكأنّ ذلك وقع بالأمس القريب، والتي شنّها الإغريق لخير الشعب اليوناني لتكون للعالم مثلاً يُحتذى، نتساءل عمّا منح عدداً ضئيلاً جداً من الناس، وهو ما كان عليه الإغريق، لا القدرة، بل الجرأة على تحمّل قوّة المراكب التي كان البحر نفسه غاصاً بها، والتغلب على العديد من الأمم التي وُجدت بأعداد ضخمة حتى إنّ كتيبة الإغريق بأفرادها، ما كانت تكفي، لأن تزوّد القوات المعادية، بقادة أركان وأمراء جيوش، حتى بدا الأمر في تلك الأيام المجيدة كأنّ المعركة لم تكن بين الإغريق والفرس، بل كانت انتصار الحرية على الهيمنة، والتحرر على الجشع؟

إنها لرائعة حقاً حكايات البسالة التي تبثها الحرية في قلوب

---

(9) كان ملسياد وليونيداس من الاستراتيجيين (خبراء الجيوش) في أثينا، وقد انتصرا على الفرس في ماراتون وسالامين. أما ليونيداس فهو قائد عسكري من إسبارطة، وقد ذاعت شهرته بعد معركة مضيق ترموفيل، التي خاضها بقصد تأخير تقدّم الفرس. ولقي فيها مصرعه مع ثلاثمئة من رفاقه.

المدافعن عنها! لكنّ ما يحصل في كل البلدان ومن قبل كل الناس، وفي كل يوم، أن يقوم رجل واحد بإساءة معاملة مئة ألفٍ فيحرمهم من حريتهم، فمن عساه يصدّق ذلك، لو سمع به فقط من غير أن يراه؟ ولو لم يقع ذلك إلا في بلدان غريبة وفوق أراضٍ بعيدة، وقد رُويت لنا، فهل من أحد إلا سيظنّ أنّ ذلك مصطنَع ومخترَع وليس صحيحاً؟ **يبقى القول بشأن هذا الطاغية وحده، فهو لا يحتاج للمحاربة، وليس ما يدعو للقضاء عليه، فهو مقضيّ عليه تلقائياً، بشرط ألا يقبل البلد أن يكون مستعبَداً له. ليس المقصود انتزاع أيّ شيء منه، بل عدم إعطائه أيّ شيء.** ولا داعي لأن تتحمّل البلاد عناء فعل شيء من أجله، شريطة ألا يفعل شيئاً ضدها. هي إذاً الشعوب التي تستسلم بنفسها لسوء المعاملة، لأنها تخلّيها عن خدمته تصبح متحررة.

إنّ الشعب الذي يستسلم بنفسه للاستبعاد يعمد إلى قطع عنقه، والشعب الذى يكون حيال خيار العبودية أو الحرية، فيدع الحرية جانباً ويأخذ نير العبودية وهو الذي يرضى بالأذى، بل يسعى بالأحرى وراءه. ولو تكلّف شيئاً لاستعادة حريته، لما قمتُ أنا بحثّه على ذلك، فماذا يمكن أن يكون أثمن لدى الإنسان من أنْ يجد نفسه ضمن حقه الطبيعي، وأن يعود، إذا ما صحّ القول، من كونه بهيمة إلى كونه إنساناً؟ لكنني لا أتوقع كذلك أن يكون لديه مثل هذا الإقدام، فأنا أقبَلُ معه بأنْ يفضّل طمأنينة ما للعيش ببؤس على أملٍ غير مؤكّد في العيش برفاهية. ثم ماذا؟ إذا كانت الحرية كي تنال لا تتطلب إلا أن نتمناها، ولو كان الأمر متعلقاً بمجرّد الرغبة فيها، فهل كنا نقع على أمةٍ في العالم لاتزال تجدها باهظة الثمن، وهي التي تستطيع نيلها بأمنية واحدة، ومن عساه يأسف على إرادته في كسب منفعة ينبغي على المرء أن يدفع دمه ثمناً لها، وفقدانها يجعل الحياة

مُرّةً والموت حسناً لدى كل إنسان شريف؟ لا ريب في أنّ الأمر كالنار التي تبدأ من شرارة صغيرة لتتأجّج ويشتدّ سعيرها على الدوام، وكلما وجدت حطباً أسرعت بالتهامه، والتي لا حاجة بنا إلى رميها بالماء لإطفائها. حسبنا أن نكفّ عن تزويدها بالحطب، وحين نكفّ عن إضرامها فإنها تأكل بعضها وتغدو فارغة من كل قوة لتصير إلى العدم: كذلك هي حال الطغاة، فكلما نهبوا وكلما ألحّوا في الطلب وكلما تسبّبوا بالتهديم والتخريب، وكلما ازداد الإغداق عليهم والإقبال على خدمتهم، تشتدّ سطوتهم ويصبحون أكثر قوة على الدوام وأكثر استعداداً لمحقِ كل شيء وتهديمه. أمّا إن لم يُعطَوا شيئاً، ولم تقدَّم لهم فروض الطاعة، فإنهم، ومن غير قتال أو توجيه ضربات، سيلبثون مجرّدين مسحوقين ولا يبقى لهم من كيان، فحالهم كحال الغصن حين تنقطع عنه العصارة التي تغذيه من جذوره، فيجفّ ويموت.

إنّ الشجعان لا يهابون الخطر أبداً في سبيل نيل الخير الذي يبتغون. ولا يرفض ذوو الفطنة مكابدة المشقة مطلقاً: أما الجبناء والخاملون، فلا يعرفون مكابدة الألم ولا السعي إلى الخير، فيقفون من المكارم عند التمني. أما فضيلة الإرادة فمنتزعة منهم بسبب تخاذلهم. وأما الرغبة في الخير فتظلّ لديهم بفعل الطبيعة. تلك الرغبة بل تلك الإرادة مشتركة بين الحكماء والأغبياء، وبين الشجعان والجبناء، للتوق إلى كل الأشياء التي تجعلهم، باكتسابها، سعداء ومغتبطين: يبقى شيء واحد لا يقوى الناس على تمنّيه، ولا أدري لماذا؟ إنه الحرية، وهي نعمة كبيرة وممتعة جداً، فإذا فُقدت تتوالى الويلات، وتفقد النعم بعدها كل طعمها ومذاقها، لأنّ العبودية أفسدتها. إنّ الحرية خالصةً لا يتمناها الناس البتة، لا لسبب آخر على ما يبدو، إلا لأنهم إنْ يتمنَّوْها ينالوها، فكأنّهم يرفضون الحصول

على هذا المكسب الثمين، لا لشيء سوى أنّ الحصول عليه يسير جداً.

أيتها الشعوب المسكينة والبائسة والحمقاء، أيتها الأمم المكابرة في دائها والعمياء عن نعمتها، أنتم تتراخون فتَدَعون الأجمل والأنقى من رزقكم يُختطَف من أمامكم، فحقولكم تنْهب وتُسرَق، وبيوتكم تـُعـرّى من الأثاث القديم الذي كان لآبائكم. وتعيشون على نحو لا يسعكم معه الزهو بأنكم تمتلكون شيئاً. يبدو أنكم، إذا ترك لكم نصف ممتلكاتكم ونصف عائلاتكم، ونصف حياتكم، تعتبرون ذلك سعادةً كبرى. أما هذا الويل كله وهذه المصيبة وهذا الدمار، فلا يلحق بكم على أيدي الأعداء، بل الأكيد حقا على يدِ العدو الواحد، يدِ ذاك الذي جعلتموه كبيراً جداً على ما هو عليه، والذي من أجله تتوجّهون إلى الحرب بكل جرأة، والذي لا تتوانون من أجل تعظيمه عن تقديم أنفسكم للموت. إلا أنّ هذا الذي يسيطر عليكم تلك السيطرة كلّها ليس له سوى عينين اثنتين ويدين اثنتين وجسد واحد وليس فيه من شيء آخر يزيد عن أدنى رجل من عدد سكان مدننا اللامتناهي، باستثناء الامتياز الذي تهبونه إياه ليتولى تدميركم، فمن أين جاء بذلك العدد الكبير من الأعين التي يترصّدكم بها، ما لم تكونوا أنتم أعطيتموه إياها؟ وأنّى له تلك الأيدي كلّها فيضربكم بها، ما لم يأخذْها منكم؟ ومن أين جاءته الأقدام التي يطأ بها مدنكم، ما لم تكن هي أقدامكم أنتم؟ فهل له سلطة عليكم إلا بكم؟ وكيف يجرؤ على الهجوم عليكم لو لم يكن على وفاق معكم؟ وأيّ أذىً كان بوسعه لو لم تكونوا شركاء للصّ الذي يسرقكم ومتواطئين مع المجرم الذي يقتلكم وخونة حيال أنفسكم؟ أنتم تبذرون ثماركم من أجل أن يقوم بإتلافها. وتفرشون بيوتكم فتملأونها بالأثاث لتصير عرضة لعمليات

سلبه. وتربّون بناتكم ليشبع فجوره. وتتعهدون أولادكم بالرعاية، من أجل أن يبادر في أحسن الأحوال لاصطحابهم إلى حروبه فيقودهم إلى المجازر، ويجعل منهم أدواتٍ لتنفيذ أطماعه ومنفذين لعمليات انتقامه. تنقصِم ظهوركم إعياءً كي يتمكن من التمتع بملذاته والتمرّغ في أحضان الشهوات القذرة والدنيئة. أنتم تضعفون أنفسكم لجعله أقوى وأكثر صلابة في القبض بتمكّن على حبل قيادكم. إنّ بوسعكم التخلّص من تلك الموبقات الكثيرة التي لا تقوى البهائم على تحمّلها لو كانت تحسّ بها. إنّ بوسعكم التخلّص منه إذا ما سعيتم. **لا تسعَوْا إلى التخلّص منه بل أعربوا عن الرغبة في ذلك فقط. احزُموا أمركم على التخلّص نهائياً من الخنوع وها أنتم أحرار. أنا لا أريدُ منكم الإقدام على دفعه أو زحزحته**، وإنما الكفَّ عن دعمه فقط، ولسوف ترونه مثل تمثالٍ عملاق نُزِعت قاعدته من تحته، كيف يهوي بتأثير وزنه فيتحطّم.

إنّ الأطباء ينصحون المرء بعدم وضع يديه على القروح التي لا تقبل الشفاء، ولست راغباً في هذا الصدد بتقديم موعظة لشعب فقد منذ زمن طويل كل معرفة، والذي بدا بوضوح أنّ داءه قاتل، مادام لا يشعر بأي ألم، فلنحاول إذاً أن نفهم، إذا أمكن ذلك، كيف ترسّخت على هذا النحو تلك الإرادة العميقة في العبودية، حتى كدنا نعتقد أن حب الحرية ليس طبيعياً.

لا ريب في أننا، لو كنّا نعيش مع الحقوق التي وهبتنا إياها الطبيعة، ومع التعاليم التي لقنتنا إياها، لكنّا مطيعين لأهلنا طاعة طبيعية، خاضعين للعقل، غير عبيدٍ لأحد فالطاعة التي يقدّم كلٌّ منّا فروضها لكلٍ من أبيه وأمّه، من غير أنْ يحضّه أحدٌ على ذلك سوى الباعث الطبيعي النابع من ذاته، لهي خير دليل يقدّمه الإنسان لنفسه، والناس كلّهم شهود. أما بشأن العقل، وهل هو فطريٌ فينا، فمسألة

طالما دخل الأكاديميون[10] في جدال بشأنها وأشبعتها مناقشةً كل مدارس الفلسفة. لا أعتقد أنني على ضلال إذ أقول إنّ في روحنا بذرة عقل طبيعية، إنْ نتعهّدْها بخير النصح وحسن التعوّد، تزدهرْ فتثمرْ فضيلة. وأما بخلاف ذلك، فإذا حاصرتها أشواك الرذيلة تختنق فتذوي. أمّا ما هو واضح جليّ لا يستطيع أن يجهله أحد، فهو أنّ الطبيعة وهي أداة بيد الله ومدبّرة البشر، قد صاغتنا جميعاً، على نحو ما نبدو، من طينة واحدة وفي قالب واحد لتظهر لنا أننا كلنا متساوون بل أخوة. ولئن كانت في معرض توزيعها للهبات علينا، قد أغدقت من عطاياها على هؤلاء، جسداً وروحاً، أكثر مما أعطت لأولئك، وأنّها لم تشأ أن تجعلنا في هذا العالم كأننا في حظيرة، وأنّها لم تبعث إلى هذا العالم بالناس الأشداء أو الأكثر حكمة وعقلاً، فنصير أشبه بقطّاع الطرق المسلّحين في غابة، حيث يروّعون الضعفاء. لكن علينا أن نؤمن بأنّها، وقد جعلت نصيب البعض أكبر من البعض الآخر، فقد رمت إلى إفساح المجال أمام وضع التعاطف الأخوي موضع التطبيق، فالبعض قادر على مدّ يد العون، والبعض الآخر بحاجة إليها. زدْ أنّ هذه الأمَّ الرؤومَ[11] وقد أعطتنا جميعاً الأرضَ كلّها دار مقام، وأسكنتنا كلّنا في المنزل عينه، قد صوّرتنا كلّنا أيضاً وفق النموذج نفسه، عسى أنْ يرى كلّ منا في الآخر مرآة تعكس له صورته. ولئن قدّمت لنا تلك الهبة العظيمة المتمثّلة في الصوت والكلمة، فلكي تزيدنا تعارفاً وتآخياً وتمكننا عبر التعبير المشترك والمتبادل عن أفكارنا، **من تضافر عزائمنا عبر الإعلان المتبادل عن أفكارنا**. ولئن حرصت بكل الوسائل على توثيق العرى

---

(10) «مفكّرو الأكاديمية»، أي أفلاطون والأفلاطونيون. لقد حظيت الدراسات الأفلاطونية في إيطاليا، وخصوصاً في فلورنسا، بشهرة واسعة في مطلع القرن السادس عشر.

(11) تجد العبارة مكانتها في نزعة ترى الطبيعة سنة كونية ربانية يمكن أن تُنسَب أيضاً إلى إلهام أفلاطوني.

لتحالفنا ومجتمعنا بكلّ قوة، فبرهنت في كلّ شيء على أنّها لا تريد **أن تجعل منّا جميعاً متحدين كأننا نسخ موحّدة وإنّما كأنّنا شخص واحد، وينبغي ألاّ يراودنا الشك في أننا أحرارٌ بطبيعتنا**، مادمنا متساوين جميعاً؟ فلا يَدْخُلَنْ في ذهن أحدٍ أنّ الطبيعة وضعت كائناً من كان في ربقة العبودية، مادامت قد جمعتنا كلّنا في صحبة واحدة.

من نافلة القول في الحقيقة التساؤل إن كانت الحرية طبيعية، إذ لا يسعنا الإبقاء على أي كائن في حال العبودية من دون إلحاق الأذى به، فما من شيء في العالم يناقض الطبيعة العاقلة سوى الظلم، فالحريّة طبيعية إذاً. لذا فأنا أرى، أننا لم نولد وحريتنا ملك لنا فحسب، بل نحن مكلّفون أيضاً بالدفاع عنها. وإذا كان مازال هنالك بعض الذين يشكّون في الأمر- ممن وهنت فيهم العزيمة حتى باتوا يجهلون هبة الله فيهم، ولا حتى الشغف الفطري فيهم - فينبغي أن أمنحهم الشرف الذي يستحقون وأنْ أرتقيَ بهم، إذا ما صحّ القول من مرتبة بهائم في إهاب بشر لأعلّمهم حقيقة طبيعتهم ووضعهم، فالبهائم، بعون الله، تصيح بالبشر الراغبين في سماعها: «عاشت الحرية»، فالكثير منها يموت فور اغتصابها منه. ومثلما يموت السمك فور إخراجه من الماء، كذلك هي حالها حين تفضّل الموت على حرمانها من حريتها الطبيعية. ولو كان للحيوانات في ما بينها بعض أشكال التسامي، لجعلتْ من هذه الحرية شرف محتِدِها. وتبدي حيوانات أخرى، من أكبرها إلى أصغرها، مقاومة شرسة إذا ما أمسكنا بها، فتدافعنا بمخالبها وقرونها ومناقيرها وقوائمها، حتى يتبيّن لنا ما الثمن الذي تمنحه لما تفقده. أما وقد وقعت في قبضتنا، فإنها تظلّ تعطينا الكثير من الدلائل البيّنة على أنها تعرف ما حلّ بها من ضيم، ولكم هو نافع أن نراها وهي تذوي بدلاً من أن تعيش، وتئنّ حنيناً إلى هنائها المفقود بدلاً من التلذّذ في العبودية. وما عسى أنْ

يقول الفيل، بعد أن قاوم حتى النهاية، ولم يبقَ من مهربٍ أمامه، قبل الوقوع في الأسر، سوى أنْ يغرس فكّيه فيكسر نابيه على الأشجار، تعبيراً عن رغبته الكبرى في البقاء حراً فألهمته حكمة مساومة الصيادين: إنه يريد أنْ يرى هل أن يدفع عاج نابيه فدية عن حريته؟ إننا نداعب المُهر منذ ولادته لنعوّده على الخدمة. لكنّ ملاطفاتنا لا تحول دون أن يعضّ على اللجام، وأن يرفس لدى وخزة المهماز حين نهمّ بترويضه. إنه يريد أن يبرهن لنا، وفقَ ما أرى، على أنه لا يخدمنا عن طيب خاطر، وإنّما بسبب قهرنا إياه.

فماذا ينبغي أيضاً أن نقول؟

حتى الثيران، تحت عبء النير تئنّ

والطيور في الأقفاص تنوحُ وتحنّ

على نحو ما قلت في ما مضى، وأنا أُمضي الوقت عاكفاً على قوافينا الفرنسية[12]. ذلك أنّي لن أخشى أبداً، وأنا أكتب إليك يا لونغا[13]، من الاهتمام بأشعاري، التي ما عدت أقرأها أبداً، إلا بسبب ما تبدي حيالها من رضى، فتضفي عليّ مجداً. وهكذا فمادام كلّ كائنٍ ذو إحساس يشعر بضيم الذلّ ويسعى وراء الحرّية؛ ومادامت البهائم، حتى المخصصّة لخدمة الإنسان، لا يسعها أن تُطيعَه إلا بعد الاحتجاج تعبيراً عن رغبةٍ مخالفة، فأيّ سوء طالع قد شوّه الإنسان ـ الوحيد المولود حقا لَيعيش حراً ـ حتى أفقده ذكرى كيانه الأولّ والرغبة في استرجاعها؟

(12) لم يتمّ العثور على هذه الأبيات في شعر لا بويسي.

(13) كان لونغا متقدّماً على لا بويسي في برلمان بوردو. وقد أُهديَ إليه مخطوط ميسم.

هنالك ثلاثة أنواع من الطغاة[14]، فالبعض الأوّل يسود عبر انتخاب من الشعب، والبعض الآخر بقوة السلاح، أما البعض الأخير فبالتوالي الوراثي. أما الذين اغتصبوا السلطة بقوّة السلاح فيتصرّفون بها ـ نحن نعرف ذلك ونقوله بوجه حق ـ كأنهم في بلاد قاموا بغزوها. أما الذين وُلِدوا ملوكاً، فليسوا على العموم أفضل مطلقاً، فالذين وُلدوا وترعرعوا في حضن الطغيان، يرضِعون الطغيان طبيعياً مع الحليب، وينظرون إلى الشعوب الخاضعة لهم، نظرتهم إلى عبيد بالوراثة. ويتصرّفون بالمملكة وفقاً لطبعهم الغالب ـ بخلاء كانوا أم مبذّرين، مثلما يتصرّفون بإرثهم. أما الذي تأتيه السلطة عن طريق الشعب فيبدو لي أنّ عليه أن يكون محتمَلاً أكثر. وأعتقد أنه يمكن أن يكون كذلك لولا أنه ما إنْ يرى نفسه مرفوعاً أعلى من الجميع، حتى يساوره الغرور بفعل ذلك الذي يطلقون عليه اسم العظَمة، فيصمّم على أن لا يتزحزح عن مقامه. ويعتبر على نحو شبه دائم أنّ القوة التي منحه الشعب إياها، ينبغي أن ينقلها إلى أبنائه. والحال أنّ العجيب في هؤلاء، أن تراهم فور تبنّيهم هذه الفكرة، كيف يتجاوزون في كل ألوان الرذائل، بل حتى في صنوف البطش، كل الطغاة الآخرين. ولا يجدون من وسيلة لضمان طغيانهم الجديد ما هو أفضل من نشر[15] العبودية وتعميمها وبذل كل قوة لاستبعاد أفكار الحرية من رعاياهم، مما يؤدّي إلى محوها من ذاكرتهم مهما يكن العهد بها قريباً. وإنّي، والحق يقال، لأرى في ما بينهم بعض الفروق، أما إنْ شئت الاختيار فلا أرى بينهم من فارق: ذلك أنهم

(14) تندرج هنا، في النص الذي يتضمّن **مذكّرات** سيمون غولار، جملة تجاوزها ناسخ مخطوط ميسم: «أتكلّم عن الأمراء الأشرار» والتي تلطّف كثيراً من التماهي الذي يبدو قد جرى كثيراً في نصّ **المقالة** بين عاهل وطاغية (انظر الهامش رقم 4، في نص **المقالة**).

(15) Le Texte des *Mémoires* dit: «étendre si foro la servitude».

إن ارتقوا إلى العرش بأساليب شتى، فإنّ طريقتهم في الحكم تكاد تكون تقريباً هيَ هيَ على الدوام، فالذين اختارهم الشعب يعاملونه معاملة ثور يقومون بتطويعه، ويرى الغزاة فيه طريدة من طرائدهم، أما الوارثون، فهو في نظرهم قطيعٌ من العبيد يملكونه بالفطرة.

ولسوف أطرح السؤال الآتي: لو جرى أنْ وُلِدَ اليومَ أناسٌ جديدون تماماً، لم يتعوّدوا المذلّة ولا ذاقوا طعم الحرية، لأنهم يجهلون حتى اسمَ هذه وتلك، ثمّ خيّرناهم بين أنْ يكونوا تابعين وبين أن يكونوا أحراراً، فما سيكون اختيارهم؟ **فلا ينبغي أن يساورنا الشك في أنهم سوف يفضلون الاستجابة للعقل فعلاً، على خدمها إنسان**، وذلك ما لم يكونوا مثل أولئك القوم من بني إسرائيل الذين رمَوا بأنفسهم إلى يدَيْ أحد الطغاة، من دون حاجة ولا إرغام. وأنا لا أقرأ تاريخهم قط من غير أن أشعر بأقصى استياء، يكاد يدفع بي إلى موقف لا إنساني حتى البهجة بما نالهم من شدائد، ذلك أنّه لا بدّ للناس، ماداموا ناساً فقبلوا بالاستذلال، من أحد أمرين اثنين: إما أنّهم مقهورون أو هم مخدوعون، فالمقهورون يكونون كذلك بأسلحة الأجنبي مثلما قُهِرت إسبارطة وأثينا بأسلحة الإسكندر، ويكون المخدوعون بالزّمَر والأحزاب كحال حكومة أثينا التي سقطت من قبل بين يدي بيزيستراتس[16]. وغالباً ما يفقدون حرّيتهم بوقوعهم ضحايا الخديعة، لكنْ قلّما يُغويهم خداع الغير، بقدر ما يخدعون أنفسهم، فذلك ما وقع لشعب سيراكوزة، عاصمة صقلية، الذي لم يفكّر، وقد حاصرته الحروب، إلا باللحظة الآنية، فاختار دونيس الأول، وأوكل إليه قيادة الجيش. ولم يتنبّه الشعب إلى أنّه قد جعله على تلك الدرجة من الجبروت، إلا حين رجع ذلك الماكر ظافراً

(16) كان بيزيستراتس طاغية في أثينا في القرن الرابع ق. م.

كأنّما قد انتصر على مواطنيه لا على أعدائه، فنصّب نفسه قائداً عسكرياً، ثم ملكاً، فتحوّل من ملك إلى طاغية. وإنه لأمرٌ لا يُصدَّق أن ترى كيف أنّ الشعبَ، من بعد أن جرى إذلاله، **يسقط بغتة في نسيان للحرية عميق جدّاً حتى ليغدو مستحيلاً عليه أن تستيقظ ليعود فينالها**، فهو يؤدي دوره رقيقاً بكل طيب خاطر، حتى ليسعنا القول إنّه لم يفقد فقط حرّيته بل هو قد فاز بعبوديته. صحيح أنّ المرء يخدم بادىء ذي بدء مرغماً ومهزوماً أمام القوة، لكنّ الناس التابعين يفعلون ذلك غير نادمين، بل يقومون عن طيب خاطر بما قام به سابقوهم قسراً، فالناس الذين وُلِدوا تحت النير، ثم نموا فترعرعوا في ظلّ العبودية، من غير أن ينظروا البتة إلى ما قد سبق، يرضون بالعيش على نحو ما وُلدوا ولا يفكّرون قط في الحصول على خيرات أخرى أو حقوق أخرى سوى ما وجدوا. ويعتبرون حال ولادتهم هي الحال الطبيعية. ومع ذلك فما من وارث، حتى لو كان مبذّراً أو مهملاً، إلا ويلقي ذات يوم نظرة على سجلات أبيه ليرى إن كان ينعم بكل حقوق إرثه وما إذا كان أحد ألحق ضيماً به أو بمورّثه. لكنّ العادة التي تمارس علينا سلطةً كبرى في كل شؤون حياتنا، تعلِّمنا بشكل خاص عادة أداء الخدمة، التي تنتهي بنا، على نحو ما يخبرنا به ميتريداتس، بالتعوّد على السمّ، إنّها عادة تجرّع سمّ العبودية من غير أن نشعر بطعم مرارته.

لا ريب في أنّ الطبيعة تقودنا إلى حيث تشاء، حسناً أكان طالعُنا أم سيّئاً، لكنْ ينبغي التسليم بأنّ سلطتها علينا أقلُّ من سلطة العادة. ومهما تكن الفطرة حسنة، فإنها تضيع ما لم نتولَّ رعايتها، وتقوم العادة دوماً بتسويتنا على هواها، على الرغم من الفطرة، فبذور الخير التي أودعتها الطبيعة فينا، هي على درجة من الضآلة والهشاشة، حتى لا يسعها أن تصمد أمام أي صدمة تأتيها من عادة

مغايرة. وليس حفظها ميسوراً على قدر تهجينها، بل فساد أصلها، فشأنها شأن تلك الأشجار المثمرة التي تحافظ على صفات نوعها ما دمنا نهيىء الفرصة أمامها، لكنّها تفقد تلك الصفات لتحمل ثماراً مغايرة لثمارها وفقاً لنوع تطعيمها. كذلك لكل نوع من أنواع الأعشاب خصائصُه وطبيعتُه وتفرّدُه؛ ورغم ذلك، فإنّ طول الأمد وتقلّبات الطقس ونوعية التربة وعمل البستاني تزيد كثيرا في منافعها أو تقلّل منها، فالنبتة التي رأيناها في بلدٍ ما، يشقُّ علينا في غالب الأحيان التعرّف عليها في بلد آخر. منْ ينظر في أحوال أهل البندقية[17]، يجدْ حفنة من الناس يعيشون حياة على درجة من الحرية حتى إنّ الأشدّ بؤساً بينهم لا يرضى بأنْ يصبح ملكاً، فقد وُلِدوا ونشأوا وليس ما يطمحون إليه سوى الحفاظ على حريتهم أحسن محافظة، كذلك تربّوْا وترعرعوا منذ المهد بطريقة لا يقبلون معها بالتخلي عن قُلامةٍ من حريتهم مقابل المباهج على سطح البسيطة كافة. . . أقول إنّ منْ يرى هؤلاء الناس، ليتوجَّهَ من بعد إلى أملاك واحد من «كبار الأسياد»[18]، فيلتقي بأناس لم يولدوا إلا ليُسْتَرَقُّوا، فيتخلّون عن حياتهم الخاصة مقابل الحفاظ على سطوته، هل سيعتقد أنّ هذين الشعبين هما من طينة واحدة؟ أم أنّه سوف يرى بالأحرى أنّه غادر مدينة يقطنها بشرٌ، فدخل حظيرة عامرة بالبهائم؟ يُروى أنّ

(17) كان للحرية السائدة في جمهورية البندقية سمعة حسنة جداً لدى ذوي النزعة الإنسانية في عصر النهضة ـ وقد يكون ذلك على غير حق لأنّ أرستقراطية البندقية كانت شديدة التسلّط ـ حتى أنّ لا بويسي، وفقاً لما روى مونتانييه، كان يتمنى لو انّه وُلِد في البندقية بدلاً من سارلا: Michel de Montaigne, *Les Essais de messire Michel seigneur de Montaigne,... livres premier et second*, 2 parties en 1 vol. (Bourdeaux: S. Millanges, 1580), livre I, chap. XXVIII, p. 193.

(18) سلطان تركيا هو رمز الطغيان عينه.

مشرّع إسبارطة[19]، ليكورغ، قام بتربية كلبين اثنين، هما أخوان، رضعا معاً الحليب نفسه، فقام بتسمين الأول في المطبخ وأرسل الثاني ليجري في البراري ويسمع أصوات البوق والمزمار. وعزم ليكورغ على أن يبيِّن للإسبارطيين أنّ الناس هم على ما صنعه تعليمُهم[20]، فوضع الكلبين في الساحة العامة ووضع في ما بينهما طبقاً من الحساء وأرنباً برّياً، فهرعَ الأول إلى الطبق وانطلق الثاني يطارد الأرنب. ومع ذلك فهما، كما قال: أخوان. لقد تولّى ذلك الرجل، مستخدماً قوانينه وفنّه السياسي، تربية الإسبارطيين حتى صار الواحد منهم يفضّل تجرّع كأس الردى ألف مرّة على الخضوع لسيادة غير سيادة القانون والعقل[21].

ويروقني التذكير هنا بطرفة عن أحد ندماء كسرى، ملك الفرس الكبير، واثنين من أهل إسبارطة. بينما كان كسرى يقوم باستعداداته الحربية لغزو اليونان، أرسل مبعوثيه إلى مدن عديدة في تلك البلاد ليطلبوا منهم ماءً وتراباً ـ تلك كانت طريقة الفرس في إنذار المدن كي تستسلم. لكنّه حرص على عدم إرسال أحد إلى إسبارطة أو إلى أثينا، ذلك أنّ الإسبارطيين والأثينيين، الذين كان أبوه داريوس[22] قد أرسل إليهم مبعوثين من قبل، يرمون بالبعض منهم في الحُفَر، والبعض الآخر في الآبار، قائلين لهم: «هيا، خذوا ماء وتراباً واحملوهما إلى أميركم»، فقد كان أولئك الناس يأنفون أن يسيء

(19) يقول نصّ المذكّرات *Les Mémoires de l'estat de France sous Charles neufiesme*: «كان ليكورغ «صقّال إسبارطة».

(20) لا يتوسّع لا بويسي فقط بموضوع محبب إلى نفس مونتانييه، حول أهمية العادة، بل أيضاً حول الدور الأساسي للتربية «الإنشاء».

(21) L e Texte des *Mémoires* dit: «La Loi et le roi».

(22) داريوس هو ملك الفرس في القرن الخامس ق. م.

أحد إلى حريتهم حتى بأدنى كلمة. وقد اعترف الإسبارطيون بأنهم بتصرّفهم ذاك قد أساؤوا إلى الآلهة، ولا سيما تالثيبي، إله الرسل والمبعوثين، فقرّروا، من أجل تهدئتهم واسترضائهم، أن يبعثوا إلى كسرى باثنين من مواطنيهم، لكي يتصرّف بهما كيفما شاء، وعسى أن يثأر لمقتل مبعوثي أبيه منهما. ولقد تقدّم إسبارطيان، أحدهما يُدعى سبيرتياس والآخر بوليس، معتبرَيْن نفسيهما ضحيتين طوعيتين، فانطلقا. وحين وصلا إلى قصرِ فارسي يُدعى هيدارن[23]، هو وكيل الملك في كلّ مدن آسيا التي كانت على البحر، استقبلهما هذا الأخير بحفاوة بالغة، فأولمَ لهما، ومن حديث لآخر سألهما عن سبب رفضهما، بكل ذلك العنف، صداقة الملك. وقال لهما: «أيها الإسبارطيان، اعرفا من خلالي أنا، كيف أنّ الملك يكرّم الذين يستحقون تكريمه. صدّقاني أنّكما لو كنتما في خدمته وعرفكما، لكنتما، كلاكما، حاكمَيْن لبعض المدن اليونانية»، فأجابه الإسبارطيان: «لا يسعك في هذا الصدد، يا هيدارن، أن تقدّم لنا نصيحة نافعة. ذلك أنّك إذا خبرتَ السعادة التي تَعِدُنا بها، فإنّك تجهلُ كلّ الجهل السعادة التي ننعم بها **نحن**. أنت خبرت إنعام الملك عليك، لكنّك لا تدري ما طعمُ الحرية العذب. والحال أنّك لو تذوّقته فقط، لنصحتنا بالدفاع عنها، لا بالرمح والترس فقط وإنما بالأسنان والأظافر أيضاً».

كان الإسبارطيان يقولان الحق فقط، لكنّ كلّ واحدٍ هنا كان ينطق وفقاً للتربية التي تلقّى، فقد كان يستحيل على الفارسي أن يأسف على الحرية التي لم يتمتّع بها قط، على قدر ما كان مستحيلاً على الإسبارطيَيْن اللذين خبراها، أن يتحمّلا العبودية.

---

(23) Les *Mémoires* disent: Gidarme (On Voit ici le rôle des copistes dans les textes du XVIe siècle).

كان كاتون الأوتيكي[24]، وهو مازال طفلاً تحت رعاية سيّده، غالباً ما يرى الديكتاتور سيلا[25] لكثرة تردّده على بيته، سواء بسبب مكانة عائلته أم بسبب أواصر القربى. وكان معلّمه يرافقه دوماً في تلك الزيارات، على نحو ما جرت به العادة في روما بالنسبة إلى أبناء النبلاء. وشاهد يوماً أنّهم كانوا في قصر سيلاّ نفسه، بحضوره أم بأمرٍ منه، يسجنون بعض الناس، ويحكمون على البعض الآخر، فيُصارُ إلى نفي هذا، ويجري خنقُ ذاك. ويطالب أحدهم بمصادرة أملاك أحد المواطنين ويطلب الآخر رأسه. وكان كل شيء يتمّ، كما يتمّ لدى طاغية يستبد بالشعب وليس لدى قاضٍ: لم يكن ذلك معبداً للعدالة بقدر ما كان كهفاً للطغيان، فقال ذلكَ الصبيُّ لمعلّمه يوماً: «هلاّ أعطيتني خِنجراً؟ سأخبّئه تحت قفطاني، فأنا غالباً ما أدخل إلى غرفة سيلاّ قبل أن ينهض... وفي ذراعي ما يكفي من العزم لأحرّرَ المدينة منه». كان ذلك حقاً قولَ واحد مثل كاتون. بداية حياته هذه كانت تستحق الموت[26]. أغفِلوا الاسم والبلد، وارووُا الواقعة مثلما هي فقط: إنّها ناطقة بحدّ ذاتها. ولسوف يقال على الفور: «كان ذلك الصبيّ رومانياً، مولوداً في روما، أيام كانت روما حرّة»[27]، فلِمَ أقول هُذا؟ أنا لا أزعم قطعاً أنّ البلد والأرضَ لا دورَ لهما، فالعبودية ذات طعم مرير لدى الناس، أينما كنا وفي كل مكان، والحرّية حبيبة إلى قلوبهم. لكن ينبغي، وفق ما يبدو لي، أن تأخذنا

---

(24) كاتون الأوتيكي: رجل دولة روماني من القرن الأول ق. م، كان رواقياً معارضاً لقيصر، وقد طعن نفسه بسيفه، في أوتيكا، بعد هزيمة تابسوس، عام 46 ق. م.

(25) سيلا، 136 - 78 ق. م: هو زعيم حزب أرستقراطي روماني، وكان سيد روما وإيطاليا.

(26) راجع الهامش رقم (24) في نص المقالة.

(27) يتضمّن نص **المذكّرات** هنا إدراجاً تجدر ملاحظته: «لكن في روما الحقيقية». والعبارة تعني بكل تأكيد المدينة قبل أن يتجمّد فيها السكان خوفاً من استبداد سيلا.

الشفقة على الذين يجدون أنفسهم، قد وُلِدوا، تحت النير، وأنّ علينا أنْ نعذرهم أو أنِ نسامحهم، ذلك أنّهم لم يعرفوا حتى ظلّ الحرية، ولا سمعوا باسمها، فهم لا يشعرون بشقاء حالهم عبيداً. ولئن كانت هنالك بلاد، وفق ما قال هوميروس، مثل بلاد السيميريين، تظهر فيها الشمس ظهوراً مغايراً تماماً لظهورها عندنا[28]، حيث إنها بعد أن تضيئَهم طيلة ستة شهور متتالية، تدعُهم في الظلمة لستة شهور أخرى، فهل نبدي دهشتنا من أنّ الذين وُلدوا في ذلك الليل الطويل، ولم يسمعوا قط كلاماً عن الضياء ولا هم قد رأوا النور البتة، يتعوّدون الظلمات التي وُلدوا فيها من غير أن يرغبوا في النور؟

لا يأسف المرء أبداً على ما لم ينعم به قط، فالغمّ لا يأتي إلا بعد اللذّة، وتقترن بمكابدة الشقاء دوماً، ذكرى بهجةٍ ما قد مضت وانقضت. ومن طبيعة الإنسان أن يكون حراً وأن يكون عازماً على البقاء كذلك، لكنّه يتطبّع بغير ذلك حين تقدّمه له التربية، فلنقلْ إذاً إنّ كل الأشياء تصبح طبيعية حيال الإنسان حين يتعوّدها، فإنّ الشيء الوحيد الذي يبقى له في طبيعته نزوعُه نحو الأشياء البسيطة لا المشوّهة. وهكذا فعِلة العبودية الطوعية الأولى هي العادة. وهاكم ما يقع لأكثر الجياد بسالة والتي تعضّ على لجامها أول الأمر، ثم تستخفّ به، والتي كانت ترفس في ما مضى وهي تحت السرج،

---

(28) تعني كلمة السيميريين شعباً قديماً عند حدود جسر أوكسين، وقد اجتاح ليديا في القرن السابع ق. م. أما هنا فالأرجح أنّ الكلمة تتعلّق بشعب خرافي يقطن المناطق القطبية حيث تشرق الشمس طول ستة أشهر بينما يجتاحهم الليل في باقي السنة. ولا يتضمّن نص **المذكّرات** هذه الإشارة، بل يكتفي بذكر «بلاد تظهر فيها الشمس على نحو مغاير لما عندنا»، مما يمكن اعتباره، على نحو ما ترمي اليه كما تبدو تالية المقطع، تذكّراً مبهماً للمغارة الأفلاطونية.

تتقدّم الآن من تلقاء نفسها صوب عتاد العربة، وتزهو وهم يُلبِسونها الدرع، فهم يقولون إنهم كانوا دوماً تابعين، وإنّ آباءهم عاشوا كذلك. ويظنّون أنّهم ملزمون بمعاناة الألم، ويقتنعون بذلك عبر ضرب الأمثلة، ويدعّمون بأنفسهم، من خلال طول الفترة، امتلاك مضطهديهم لهم. لكنّ حقيقة الأمر أنّ السنين لا تمنح الحق في الإيذاء قط، فهي تضخّم الإيذاء[29]. وهنالك على الدوام من يَفْضُلون سواهم منذ مولدهم، فيشعرون بعبء النير ولا يتوانون عن خلْعه[30]، ولا يسع الإذلال أن يروّضهم أبداً، فهم أشبه بأوليس الذي كان يسعى براً وبحراً ليرى الدخان يتصاعد من مدخنة منزله، فيحرصون على ألا ينسوا حقوقهم الطبيعية، وأصولَهم، وحالهم الأولى، فيجهدون مطالبين بها في كلّ مناسبة، فلا يكتفي هؤلاء، وهم يتمتعون بفهم واضح وفكر نيّر، برؤية ما تحت أقدامهم، من دون النظر إلى الوراء وإلى الأمام، فيتذكّرون ما قد مضى للحكم على الحاضر وتوقّع المستقبل، **فهم الذين يتمتّعون بعقل منظم، فيزيدونه رهافة بالتحصيل والمعرفة. أولئك هم الذين إنْ فُقِدت الحرية تماماً واستُبعِدت من هذا العالم، تخيّلوها فشعروا بها في روحهم** فتذوّقوا طعمها. وتعافُ نفوسُهم العبودية مهما ارتدتْ أشكالاً.

لقد أدرك الطاغية التركي الأكبر أنّ الكتب والفكر تملأ نفوسَ الناس، أكثر من أي شيء آخر، إحساساً بكرامتهم وكرهاً للطغيان، فأنا أفهم أن تخلوَ بلاده خلواً مطلقاً من العلماء وألا يجدَّ في طلبهم، فحماسة الذين ظلوا هنالك، رغم الظروف السيّئة، وشغفهم، وعشاق الحرية، لبثوا عموماً دونما تأثير بصرف النظر عن عددهم، لأنهم

---

(29) النصّ هنا ذو بعد حقوقي. إنّ لا بويسي يدحض أطروحة الفقهاء الذين يؤسسون القانون على العادات والتقاليد.

(30) Le Texte des *Mémoires* contient ici le verbe pittoresque «Crouler».

عاجزون عن التفاهم في ما بينهم، فقد حرمهم الطغاة من كل حرية في العمل القول وحتى في الفكر تقريباً، فظلوا معزولين داخل أحلامهم. ولم يكن موموس (Momes) يمزح، حين قال منتقداً الإنسان الحديدي الذي صنعه الإله فولكان، إنّه بلا نافذة صغيرة في القلب، كي يتمكّن المرء من رؤية أفكاره. قيل إنّ بروتوس وكاسيوس[31]، حين أخذا على عاتقهما تحرير روما (أي تحرير العالم أجمع)، آثرا ألا يكون شيشيرون في عداد المشاركين، وهو الخطيب المفوّه الذي يثير حماسة الجماهير، لحكمهما بضعف قلبه حيال مثل تلك المأثرة الكبرى، فقد كانا على ثقة من صدق نياته، لا من شجاعته. وكلّ من يرغب في تذكّر الأزمنة المنصرمة والبحث في الحوليات القديمة سوف يقتنع بأنّ كل الذين وضعوا نصب أعينهم، إنقاذ بلادهم، وقد رأوها ممتهنة، وأيادٍ شريرة تعبث بها، وحملوا هدفهم بنية صافية، نزيهة ومستقيمة، قد بلغوا غايتهم بكل يسر، فالحرية التي تريد أن تتجلّى بنفسها تهبّ دائماً لمساعدتهم. ولقد قام كل من هرموديوس وأريستوجيتون وتراسيبول وبروتوس الأكبر وفاليريوس وديون[32]، بتصميم ذلك المشروع النبيل، ثم نفّذوه بكل نجاح. وفي مثل تلك الحالات، تضمن الإرادة الحازمة النجاحَ ضماناً شبه دائم. **ونجح بروتوس الأصغر وكاسيوس في تحطيم العبودية. وسقطا صريعين حين حاولا استرداد الحرية، لكن لم يكن مصرعهما بائساً ــ فمن عسى أن يجد شيئاً بائساً في حياتهما أم في موتهما؟** ــ لكنها خسارة كبرى، ومن سوء طالع الجمهورية وخرابها الكلّي،

(31) بروتوس وكاسيوس هما اللذان قتلا قيصر.

(32) هرموديوس وأريستوجيتون قتلا بيزيسترات. تراسيبول طرد الطغاة الثلاثين من أثينا عام 404 ق. م. كان بروتوس السابق وفاليريوس من بين الذي أسسوا الجمهورية الرومانية. قام ديون بقلب طغيان دونيس في صقليا، لكنّه أقام طغياناً جديداً في سيراكوزة.

فهي التي، كما بدا لي، قد دُفِنَت بدفنهما. أما المحاولات الأخرى التي جرت منذ ذلك الحين ضدّ الأباطرة الرومان، فلم تكنْ سوى مؤامرات قام بها بعض الطامعين الذين لا يُقابَل بالأسف عدم نجاحهم ولا نهايتهم المزرية، نظراً إلى أنهم ما كانوا يرمون إلى قلب العرش، وإنما إلى زعزعة التاج فقط، ساعين وراء طرد الطاغية ليتمكنوا من حسن الإبقاء على الطغيان. أما هؤلاء فكانوا أثاروا سخطي ولو نجحوا، ويسرّني أنهم **بيّنوا بالمثال الذي قدّموا أنه لا ينبغي الإفراط في استخدام اسم الحرية المقدس، لتنفيذ مشروع سيء.**

أما وأنا أعود إلى موضوعي، الذي كاد يغرب عن بالي، فأقول إنّ السبب الأول الذي يجعل الناس يُستَعبَدون طوعاً، هو أنّهم يولدون أرقّاء وتجري تنشئتهم على ذلك. ويصدر عن هذا السبب الأول سبب آخر: يصيرُ الناس بكلّ يسر فِي ظلّ العبودية، جبناءَ ومخنثًّين. وأنا أدينُ بالعِرفان لأبّقراط العظيم، أبي الطب، لملاحظته، وإشارته الذكيّة إلى ذلك في كتابه عن الأمراض، فقد كان ذلك الرجل طيّب القلب، ونمّ على ذلك حين رغب ملك الفرس في أن يجتذبه إليه بوفرة العروض والعطايا الكبرى، فردّ عليه بكل صراحة قائلا إنّ ضميره سيعذّبه إذا ما انصرف لعلاج البرابرة الساعين إلى قتل الإغريق، ووضع علمه في خدمة من هو عازم على استعباد بلاده. ولاتزال الرسالة التي وجهها إليه محفوظة حتى اليوم بين مؤلّفاته الأخرى. ولسوف تبقى أبداً تشهد على شجاعتِه وكَرَم محتده، فمن المسلّم به أنّ المرء، مع فقدان الحرية، يفقِد البسالة على الفور، فالناس الأذلاء يكونون بلا حميّة في المعركة وبلا إقدام فيسيرون إليها كأنهم مقيّدون وخاملون، فينفّذون ما هم ملزمون به بكل عناء، فلا يشعرون بقلوبهم وهي تمور بحميّة الحرية التي تجعلهم يزدرون المخاطر وتهبهم الرغبة في أن يفوزوا بالشرف

والمجد، عبر ميتة مجيدة يسقط فيها المرء بين أقرانه. أما لدى الناس الأحرار فالأمر مختلف، هنالك غيرة وهنالك تنافس، فكل واحد في سبيل الجميع وكل واحد من أجل نفسه: إنّهم يعلمون حقّ العلم أنهم سينالون نصيباً متساوياً من مرارة الهزيمة أو من حلاوة النصر. أما الناس الخاضعون، المفتقرون للشجاعة والحيوية، **فهم ذليلو القلوب، وعاجزون عن إنجاز المآثر**. والطغاة يعرفون ذلك. لذا فهم يبذلون أقصى ما في وسعهم لإذلالهم أكثر فأكثر. وقد وضع المؤرّخ كزينوفون، وهو من خيرة المؤرخين الإغريق، وله فيهم الصدارة، كتابا صغيراً أجرى فيه حواراً بين سيمونيد وهييرون، طاغية سيراكوزة، يدور حول ما يعاني الطاغية من شقاء. والكتاب مليء بالدروس المفيدة والرصينة، التي لها في نظري طلاوة وحلاوة. ولو وضعه كل الطغاة، أينما كانوا، نصب أعينهم كالمرآة، لكانوا رأوا فيه، من دون أدنى ريب، مثالبهم، وشعروا بالخجل مما يلطخهم من عيوب، فيتكلّم الكتاب عن معاناة الطغاة، الذين باتوا مرغمين، وقد أساؤوا إلى كل الناس، أن يشعروا بالخوف من الجميع. ومن جملة ما يقول إنّ الملوك الأشرار يتخذون مرتزقة غرباء لخدمتهم، لأنهم ما عادوا يجرؤون على تسليم أسلحة لأتباعهم بعد أن أساؤوا معاملتهم. بل إنّ بعض الملوك الصالحين في فرنسا نفسها، قد استخدموا في ما مضى أكثر من اليوم، جيوشاً أجنبية تقاتل لحسابهم، لكنْ كان المقصود بذلك الحفاظ على أرواح رعاياهم. وما كانوا يعبأوون بالنفقات في سبيل استبقاء الرجال. بل كان ذلك أيضاً، حسبما أعتقد، رأي سيبيون (Scipion) الأفريقي، الذي كان يفضّل إنقاذ حياة أحد مواطنيه على هلاك مئة عدو. لكن مما لا ريب فيه، أنّ الطاغية لا يثق أبداً بضمان جبروته، ما لم يتوصّل إلى أن يكون أتباعه رجالاً لا قيمةَ لهم على الإطلاق. ويسعنا أن نقول له بحق، ما قاله تراسون لسيّد الفيلة، وفقا لكتاب تيرانس:

«أوَ أنتَ على هذا القدْر من الشجاعة

حتى تولّيْتَ شأن البهائم؟»

لم يكن مكرُ الطغاة المتمثّل في **استغباء** رعاياهم، بأوضح مما كان لدى قورش[33] حيال الليديين، من بعد أن استولى على عاصمتهم، وأسر ملكهم الفائق الثراء كريزوس. أبلغ أن سكّان ساردس قاموا بثورة، فأعادهم بسرعة إلى حظيرة طاعته. أما وأنّه لم يكن راغباً في تعريض مدينة على ذلك القدر من الجمال للنهب، ولا على أن يُبقيَ فيها حامية عسكرية كبيرة لإخضاعها، فقد ارتأى حلاً مدهشاً يمكّنه من السيطرة عليها، فأنشأ فيها مواخيرَ وحاناتٍ وملاعبَ عامة، وأصدر قراراً يُلزم المواطنين بالتوجّه إليها، فوجد نفسه على أحسن حال وسط تلك الحامية، حتى إنه لم يشعر من بعد بحاجة لإشهار السيف في وجه الليديين.

ولقد تلهّى أولئك البائسون بابتكار كل أنواع الألعاب، حتى إنّ اللاتين استخدموا اسمهم ليصوغوا منه الكلمة التي نعني بها اللهو وتزجية الوقت، فقالوا لودي، تحريفاً لكلمة ليدي. ولم يعلن الطغاة كافة، بمثل ذلك الوضوح، عن عزمهم على تخنيث رعاياهم. أما على أرض الواقع، فإنّ ما قام به ذاك علانية، فعلته الغالبية العظمى من بينهم في الخفاء. أما النازع الطبيعي للشعب الجاهل، الذي هو في العادة أكثر عدداً داخل المدن فهو: أنه مرتاب حيال من يحبّه، وواثق بالذي يخدعه ويغشّه، فلا تظنوا أنّ هنالك طائراً يقع بسهولة أكبر في الفخ، ولا بسمكة يجتذبها الطعم فتعلق بالصنارة أسرع، من تلك الشعوب كلها التي تنجذب من فورها نحو العبودية، بسبب أدنى

(33) المقصود قورش الكبير، مؤسس الإمبراطورية الفارسية في القرن السادس ق. م.

حلاوة يجعلونها تتذوقها. وإنّه لأمر عجيب أنهم ينساقون بتلك السرعة، لقاء دغدغة هزيلة، فالمسارح والملاعب والتمثيليات الهزلية وعروض الألعاب والمصارعات والوحوش الغريبة والأوسمة واللوحات وكل المخدرات الأخرى من تلك الأنواع شكّلت الطعم الجاذب لتلك الشعوب نحو العبودية، وثمنَ حريتها المغتصبة، وأدواتِ الطغيان. إنّ تلك الوسيلة، والممارسة العملية لتلك المغريات، هي التي استخدمها الطغاة القدامى لتخدير رعاياهم الرازحين تحت النير. وهكذا كانت الشعوب المخبولة، تفتن بجمال تلك الأشكال من اللهو كلّها، وتستعذب طعم خمور تسلب لبّها، فتتعوّد العبودية بغباوة تداني غباوة الأطفال الذين يتعلّمون القراءة مستعينين بصور برّاقة.

لقد راهن الرومان أكثر على تلك الوسائل داعين كثيراً إلى ولائم العشرات، مشجّعين على تناول الطعام حتى يُصاب بالتخمة أولئك الرعاع الذين ما من شهوة يمكن أن تجتذبهم على قدر شهوة الطعام. وهكذا، **فما كان لأشدّهم يقظة أن يتخلى عن قصعة حسائه ليسعى وراء استرجاع جمهورية أفلاطون.** كان الطغاة يظهرون سخاء بتوزيع مكاييل من القمح، وطاسات[34] من الخمر، وبعض الدراهم، لتُسمع من بعد الأفواهُ ترتفعُ بصيحات مزرية، هاتفة: «**عاش الملك**». وما كان أولئك الجهلاء ليفطنوا إلى أنّهم لم يفعلوا سوى استرجاع جزء من خيراتهم، بل إنّ هذا الجزء الذي استردوه، ما كان بوسع الطاغية أن يهبهم إياه لولا أنه اغتصبه منهم مسبقاً، فهذا يلتقط اليوم درهماً والآخر يأكل حتى التخمة في وليمة عامة حيث كلّ يسبّح بحمد تيبيريوس ونيرون على سخائهما، ليجد نفسه في الغد مرغماً

(34) مكيال يعادل نصف ليتر تقريباً.

على التخلي عن أملاكه لجشع الأباطرة الرائعين، وعلى تقديم أطفاله لفجورهم، وحتى على بذل دمه لبطشهم، وهو جامد كالحجر لا ينبس ببنت شفة، ولايهتز كأنه أرومة شجرة يابسة. تلك كانت على الدوام حال الشعب الجاهل: فهو يقظ ونشيط ومتهتّك حيال كلّ متعة لا يستطيع أن ينالها بنزاهة. وفاقد لكل إحساس بالألم الذي يستطيع أن يتحمّله بكل إباء. ولست أرى أحداً من الناس اليوم إلا ويرتعد خوفاً لسماعه فقط اسم نيرون، ذلك الوحش البشع[35]، ذلك الطاعون القذر الذي اجتاح العالم. ونجدنا مع ذلك مرغمين على القول إنّ ذلك الشعب الروماني الشهير، من بعد موت الطاغية، موته المقزّز مثلما كانت حياته، وهو الجلاد، وهو ذلك الوحش المفترس المثير للفتن، قد تولاه الأسى وهو يتذكّر ألعابه وولائمه، حتى أوشك أن يعلن عليه الحداد. ذلك على الأقل ما كتب تاسيت، وهو المؤلّف الممتاز، والمؤرّخ الموثوق بأقواله. ولن نرى في الأمر عجباً حين نستذكر ما قد فعل هذا الشعب نفسه لدى موت يوليوس قيصر، الذي استهان بالقوانين وازدرى الحريّة في روما. ويبدو لي أنّهم كانوا يُطرون في ذلك الشخص «إنسانيته»، إطراءً خاصاً. وواقع الحال إنّها كانت أشدّ شؤماً على البلاد من أعظم بطش قام به الطاغية الأكثر همجية بين كلّ من عرفتِ البلاد من قبل، ذلك أنّ الحقيقة كانت تلك الحلاوة المسمومة التي جعلت شراب العبودية مستساغاً لدى الشعب الروماني، فبعد موته قام ذلك الشعب، وطعم الولائم مازال في فمه، والعطايا السخية في ذاكرته، بجمع المقاعد في الساحة العامة ليشعل محرقة عظيمة تكريماً لذكراه، ثم رفع من أجله عموداً،

---

(35) Du mot «Orde», vient le français moderne «Ordure». L'Adjectif signifie ici répugnant.

Le Texte des *Mémoires* dit plus sobrement: «Orde et sale bête».

نصباً تذكارياً، بوصفه أباً للشعب (كان تاج العمود يحمل تلك التسمية). وأخيراً، فقد قدّم تكريماً لذلك الميت يفوق ما كان عليه أن يقدّم لأيّ حيّ ولاسيّما الذين قتلوه. وما كان الأباطرة الرومان لينسَوا حمل لقب محامي الشعب، لأنّ ذلك المنصب كان مبجّلاً ومقدّساً، فهو قد أُنشىء للدفاع عن الشعب وحمايته، وكان يحظى بأسمى احترام في الدولة، فكانوا يضمنون بتلك الطريقة مزيداً من وثوق الشعب بهم، كأنّما حسبُه سماعُ تلك التسمية، من غير أن يكون بحاجة إلى لمس نتائجها. وليس بأفضل من أولئك، هؤلاء الذين يمهّدون اليوم لارتكاب أخطر الجرائم، بإلقاء خطب جميلة رنّانة حول الخير العام ومعالجة أمور المساكين. وباتت الصيغة[36] التي يستخدمونها بكل براعة معروفة. لكن هل يسعنا أن نتكلّم عن الرهافة حيث هنالك الكثير من الصفاقة؟ كان ملوك آشور وملوك الميديين من بعدهم، قلّما يظهرون أمام الجمهور، ليجعلوا الشعب[37] يخمّن أنّ فيهم ما هو فوق مستوى البشر، وأن يفسحوا المجال لكي يحلم الذين يحلّقون بخيالهم حول الأشياء التي لا يسعهم أن يروها بأم أعينهم. وهكذا لبث عدد من الأمم في ظلّ حكم أولئك الملوك المغيّبين، فرضخوا لسلطانهم، وخدموهم عن طيب خاطر ولاسيّما أنهم كانوا يجهلون من هو سيّدهم، بل حتى إن كان هنالك من سيّد. إلى حدّ أنّهم عاشوا في ظلّ خوف من كائن ما وقعتْ عليه عين قط. أمّا ملوك مصر الأُوَل، فما كانوا يظهرون البتّة من غير أن يرفعوا على رؤوسهم غصناً تارة، وناراً تارة أخرى: فيتقنّعون ويؤدّون أدواراً

(36) كان لونغا، المتقدّم على لا بويسي في برلمان بوردو، يعرف حقّ المعرفة نصّ الأوامر والقرارات الملكية، التي ترجع نفاقاً وعلى الدوام إلى الخير المشترك والمصلحة العامة.

(37) تلميح إلى تأليه الطغاة الذين يؤثرون دوماً في الجماهير. ويستشعر لا بويسي بكثير من وضوح الفكر «علم نفس الجماهير».

بهلوانية، توحي لرعاياهم، عبر أشكالها العجيبة، بالاحترام والإعجاب، والذين لولا أنهم على درجة من الحمق والخنوع، لكان لهم أن يسخروا منها وأن يضحكوا. وإنه حقاً لمما يثير الشجن أن نكتشف كلّ ما كان يفعل الطغاة لإرساء قواعد طغيانهم، وأن نرى أي أساليب دنيئة كانوا يستخدمون، ويجدون العامة دائماً في الموقع الملائم بالنسبة لهم حتى لا يُعْوِزهم سوى بسط الشرك للإيقاع بهم جميعاً، فلم يشعروا قط بأي عجز عن غشهم ولم يستعبدوهم على أحسن وجه إلا وهم يسخرون منهم أكثر.

وأنا ما عساي أقول عن إحدى الترّهات الأخرى التي صدّقتها الشعوب القديمة تصديقاً ساذجاً؟ لقد آمنوا إيماناً راسخاً بأنّ الإصبع الكبرى[38] في قدم بيروس، ملك إيبيريا، تصنع المعجزات وتشفي مرضى الطحال. وزادوا في الحكاية تجميلاً فقالوا إنّه قد عُثِرَ من بعد إحراق جثمان الملك على الإصبع بين الرماد سليمة لم تمسسها النار. **والشعب الأحمق يصل به الأمر حدّ نسْج الأكاذيب بنفسه ليقوم من بعد بتصديقها.** وقد نقل عدد كبير من الكتّاب مثل تلك الأكاذيب، فلا يصعب علينا أن نلاحظ أنهم التقطوها من بين الأقاويل المتداولة في المدن ومن خرافات الجهلة. وتلك هي المعجزات التي صنعها فيسبازيان، لدى رجوعه من بلاد آشور ليمرّ في الاسكندرية ثم يتوجّه إلى روما ليستولي على الإمبراطورية: كان يشفي العُرْج ويجعل العميان مبصرين، وينجز ألفَ مأثرةٍ أخرى مما لا يمكن أن يثق به، حسبما أرى، سوى أناس أشدّ عمىً من الذين كان يشفيهم. ورأى الطغاة أنفسُهم أمراً عجيباً قبول الناس بإنسان آخر يسيء معاملتهم، لذلك

---

(38) Les *Mémoires* contiennent «Le Gros doigt d'un pied».

تدثّروا عن طيب خاطر بعباءة الدين وتنكّروا على قدر ما يستطيعون ببراقع الألوهية لتكون ضمانة لحياتهم الفاسدة، لذلك، فإنّ سالموني الذي سخر من الشعب جاعلاً من نفسه جوبيتير آخر، قد صار الآن في أعماق الجحيم، وفقاً لعرّافة فيرجيل التي شاهدته هناك:

حلّ به أشدّ العذاب، وقد نوى أن يقلّد
رعود السماء، وبروق جوبيتير،
اعتلى صهوة جياد أربعة، ومضى ملوّحاً،
شاهراً مشعلاً ساطعاً وهو يرفعه عالياً
مضى بين الشعوب الغريجية، تجوّل في الساحة
عبر في المدينة الليدية شامخ الرأس
وسار متبجّحاً يتحدى بكبريائه
وينتقص، دونما وازع، من كرامة الآلهة.
ذلك الأحمق الذي عمد إلى العاصفة فالصاعقة
وهما لا تُقلّدان فقلّدهما، بالنحاس وبجلَبة مرعبة
وبطرق حوافر خيوله، مثل الرب، الأب القادر،
الذي ما لبث أن أنزل العقاب بذلك الجرم الكبير،
فرمى بما هو أشدّ من مشعل وأقوى من النور
شعلة من الشمع انهارت،
وبضربة هائلة من عاصفة رهيبة
قلبت عاليه سافله فرجلاه من فوق رأسه[39].

---

(39) Virgile,. *Enéide*, VI, vers 585-594.

ولئن كان الذي أراد أن يتحامق فقط يلقى هنالك حسن المعاملة، فأظنّ أنّ الذين استغلوا الدين في سبيل عمل الشرّ سوف يكونون أيضاً في وضع أحسن. ولقد بذر أيضاً طغاتنا الفرنسيون ما لا أدري له كنهاً: علاجم(*) وأزهار سوسن والأنبولة المقدّسة(**) (Ampoule) وراية الشعلة الذهبية (Oriflamme). إنّ تلك الأشياء التي لا أرغب من جانبي، ومهما يكن من أمر، في أن أعتبرها مجرّد ترّهات، مادام أجدادنا قد آمنوا بها وأننا لم نقع في زماننا على أي مناسبة تجعلنا نرتاب فيها. ذلك أننا عرفنا بعض الملوك الصالحين جداً زمن السلام، والباسلين جداً في الحروب، حتى بدا أنّ الطبيعة، على الرغم من أنهم وُلِدوا ملوكاً، لم تجعلهم مثل الآخرين وأنّ الرب القدير قد اختارهم من قبل أن يولدوا ليَكِلَ إليهم الحكم وحماية المملكة. ولست راغباً، حين لا يكون الحال كذلك[40]، في الدخول في جدال حول حقيقة تاريخنا، ولا أن آخذ حرّيتي المطلقة في الانتقاص منه حتى لا أنال من ذلك الموضوع الجميل الذي يمكن لشعرنا الفرنسي أن يجهد فيه على أحسن حال، ولا أقصد فقط ذلك الشعر المزخرف، وإنما الشعر الذي أُعيد تجديده إن صحّ القول، على أيدي شعرائنا من أمثال رونسار وباييف ودو بيلليه: إنهم يعملون على السير بلغتنا قُدُماً حتى بتُّ أجرؤ على الأمل قريباً بأن لا نغبط الإغريق ولا اللاتين على شيء، سوى حقهم في البكورية. وإنني كنت سأُلحِق كبير ضيم بقوافينا (لَكَم يروقني استخدام هذه

(*) جمع علجوم. العلجوم اسم يطلق على الإنسان الفرنسي العادي، وهو يعود إلى رايات ملوك فرنسا القدماء.

(**) تاريخياً قيل إنها كانت تحوي دم شخص مدفون في المدافن المسيحية القديمة تحت مدينة روما. ثم صارت تعني الأنبولة التي تحوي الزيت المقدس.

(40) ليست ملَكية الحقّ الإلهي شيئاً بداهياً لدى لا بويسي.

الكلمة، التي أرى، على الرغم من أنّ كثيرين جعلوها آلية تماماً، عدداً لا بأس به من القادرين على أنْ يسموا بها وأنْ يعيدوا إليها ألَقها السابق). قلت إنني سألحق بها كبيرَ ضيرٍ إذا ما انتزعت منها تلك الحكايات الجميلة عن الملك كلافيس، والتي تجلّت فيها على نحو ممتع وطيّع عبقرية شاعرنا رونسار في قصيدته الشهيرة «**لا فرانسياد**»(41). إنني مدرك لما ترمي إليه، وأعرف حسّه المرهف وأنا أدرى بفضائل الرجل. ولسوف يحرِص على رفع الراية مثل حرص الرومان على دروعهم،

تلك «الدروع التي أُلقيت من السماء إلى الأسفل»،

والتي يتكلّم عنها فيرجيل. ولسوف يحقق نفعاً من قارورتنا المقدسة(42)، مثل النفع الذي حققه الإغريق من سلّة أريشتون(43).

---

(41) تلك هي الصفحة التي يرجع إليها الذين يدعمون، مثل أرمانغو، الرأي القائل إنّ كتابة المقالة ليست كلها بقلم لا بويسي. وواقع الأمر أنّ رونسار لم ينشر عمله الشعري **لا فرانسياد** (*La Franciade*) إلا عام 1572. وهنالك تأييد للرأي القائل إنّ شهرة شعراء لابلياد من أمثال باييف ودو بلاي لم تكن راسخة أيام شباب لا بويسي. ومع ذلك فإن رونسار، وفق ما يرى أوليفييه دو مانيي، قد وضع تصوّراً لقصيدته الملحمية في حدود عام 1550 وتحدّث فيها إلى أصدقائه. وفضلاً عن ذلك فإن أولى قصائد دو بلاي تعود إلى عام 1549، وقصائد باييف إلى 1552، فيسعنا التسليم إذاً بأنّ لا بويسي قد اطّلع عليها وهو طالب في أورليان واستطاع أن يكتب عنها ملحقاً بالكتابة الأولى للمقالة.

(42) المقصود بذلك قارورة الزيت المقدّس الذي يُستخدَم في بعض الطقوس.

(43) أريشتون (أريختون): ملك خرافي في أثينا في القرن السادس عشر ق. م. يُنسبون إليه اختراع العربات، لأنّ جسده كان نصف إنسان ونصف أفعى. وقد جاء في أثينيات المؤرخ بوزانياس: Pausanias, *Pausaniae, descriptio Graeciae. Recognovit et praefatus est Ludovicus Dindorfius*, bibliotheca graeca (Parisiis: Firmin Didot, 1845), p. 24, كيف أنّ الربّة مينيرفا، بعد أن أودعت الصبي في سلّة، وضعتها في حراسة أغلور وشقيقاتها، بعد أن حظّرت عليهنّ النظر إلى ما بداخلها، فلم يتقيّدن بذلك، وكانت عقوبة فضولهنّ رهيبة. وكانت أسطورة «سلّة أريشتون» معروفة في القرن السادس عشر par Ovide et aussi par le texte du *Roland furieux* (Lodovico Ariosto, *Roland furieux*, chant XXXVII, strophe 27).

وسوف يتكلّم عن شعاراتنا مثلما يتكلّمون هم عن زيتونتهم التي يزعمون أنّها لاتزال قائمة في برج مينيرفا. وسوف أكون جريئاً حتى التهوّر إذا ما عزمت على تكذيب كتبنا وأن أهيم هكذا على دروب شعرائنا. وفي عودة إلى موضوعي الذي بالغتُ في الابتعاد عنه، من غير أن أعرف كيف، أتساءل: أليس واضحاً أنّ الطغاة قد جهدوا، من أجل تثبيت حكمهم، **في تعويد الشعب ليس على الخنوع والعبودية فقط بل على عبادتهم أيضاً؟** إنّ كلّ ما قلت حتى الآن عن الأساليب التي استخدمها الطغاة للاستعباد، لم تُطَبَّق إلا على الشعب الفقير الجاهل **.وأصل في بحثي الآن إلى نقطة، تشكّل في نظري الدافع والسرّ الكامن وراء السيطرة، والدعم والأساس لكل طغيان، فواهمٌ كلّ الوهم من يظنّ أنّ فؤوس الحرب والحرس والمراصد تؤمّن حماية للطغاة، فهم يستخدمونها، في اعتقادي، شكلاً وترهيباً، أكثر مما يثقون بها، فرماة السهام يسدّون مداخل القصور أمام التعساء الذين لا يملكون أي وسيلة إيذاء، لكن ليس أمام الجسورين المسلّحين.** ونرى بكل يسر أنّ عدد الأباطرة الرومان الناجين من الخطر، بفضل رماتهم الذين هبّوا لنجدتهم، أقلّ بكثير من عدد الذين قُتِلوا على أيدي أولئك الرماة أنفسهم. وليس هؤلاء عصاباتٍ من الناس على الخيول، ولا هم كتائب مشاة، وليست الأسلحة هي التي تحمي الطاغية، وإنّما هم على الدوام (وَ لَكَم يشقّ علينا أن نصدّق ذلك، إلا أنها الحقيقة عينها) أربعة رجال أو خمسة يساندونه ويُخضِعون له البلاد كلها. لقد كانت الحال دائماً على هذا النحو: خمسة رجال أو ستة وجدوا لدى الطاغية أُذُناً صاغية فاقتربوا بأنفسهم منه، أو قام هو باستدعائهم ليكونوا شركاءَ له في عمليات بطشه، وندماءَه في ملذاته، وقوادين في فجوره والمنتفعين من عمليات نهبه. ويتحكّم هؤلاء الستة بستمئة رجل، فيعملون على إفسادهم مثلما أفسدوا الطاغية. ويتحكّم الستمئة هؤلاء

بستة آلاف تحت إمرتهم فيدرّبونهم التدريب اللائق. إنهم يوكلون إليهم ولاية المناطق أو الحفاظ على الشؤون المالية للإمساك بهم عبر جشعهم أو بطشهم، وذلك من أجل أن يدرّبوهم في الوقت المناسب فيرتكب هؤلاء من جانبهم من الشرور ما يجعلهم عاجزين عن الثبات إلا في ظلّهم، ولا التملّص من القوانين والعقوبات إلا بفضل حمايتهم. وإنّ سلسلة الذين يتبعونهم لكبيرة. ولسوف يرى من يرغب في حلّ خيطانها، أنّ المقيّدين إلى الطاغية بتلك السلسلة المتلاحمة ليسوا ستة آلاف بل هم مئة ألف بل ملايين. وهم بذلك يشبهون ما يقول هوميروس على لسان جوبيتر الذي يتبجّح قائلاً إنّه لو سحب تلك السلسلة لاستجرّ إليه كل الآلهة. من هنا جاءت زيادة سلطة مجلس الشيوخ في عهد يوليوس قيصر، وإنشاء وظائف جديدة وتأسيس دوائر جديدة، فليس المقصود إعادة تنظيم العدالة، وإنما تقديم أشكال دعم جديدة للطغيان. ومجمل القول إنّ الحال يصل، عبر الأموال والنّعم التي يغدقها عليهم الطغاة، إلى حدّ أنّ الذين يؤمّن لهم الطغيان المكاسب يقاربون بعددهم أولئك الذين يعشقون الحريّة. ووفقاً لما يقول الأطباء فإنّ مجرّد ظهور تورّم في جسمنا، من غير أن يطرأ عليه أيّ تغيّر ظاهر، يجعل الأخلاط تتوجّه صوب ذلك الجزء المشبوه. كذلك هي الحال حينما يتحوّل أحد الملوك إلى طاغية، فإنّ كلّ ما في المملكة من شرّ ومن حُثالة، ولا أتحدّث عن طغماتٍ من صغار اللصوص والسفلة الذين لا يقَدّمون ولا يؤخّرون بشيء في مسيرة البلاد، بل أقصد أولئك المسكونين بطمع شديد وجشع متوثّب، فيتجمّعون من حوله ويمدّونه بالدعم لينالوا نصيبهم من الغنيمة، ولكي يكونوا في ظلّ الطاغية الأكبر، عصبة من الطغاة الصغار.

هكذا هم كبار اللصوص ومشاهير القراصنة، فأولئك يجوبون

أرجاء البلاد وهؤلاء يطاردون المسافرين[44]. بعضهم ينصب كميناً والبعض الآخر يقفون بالمرصاد. البعض يعتمد القتل والبعض الآخر يقوم بالسلب. وعلى الرغم مما بينهم من أفضليات، بحيث يكون البعض خدّاماً والبعض الآخر زعماء عصابة، فليس بينهم في نهاية المطاف من لا يحقق نفعاً، ولئن لم ينل الغنيمة الكبرى فلا بدّ له من أن ينال شيئاً من الفُتات. قيل إنّ القراصنة الصقليين[45] تجمّعوا بأعداد كبيرة حتى استلزم الأمر قيام بومبيوس الكبير بإخضاعهم. وإنّهم اجتذبوا إلى حلفهم عددا لاً يُستهان به من المدن الجميلة والكبيرة، التي كانوا يلوذون بمرافئها لدى عودتهم من غزواتهم، فيكونون فيها بأمان مقابل إعطائها شيئاً مما نهبوا من غنائم. **وعلى ذلك النحو كان الطاغية يستعبد رعاياه، بعضهم عن طريق البعض الآخر.** لكن تحت حماية الذين ينبغي له أن يحتمي منهم، إنْ كانت لهم من قيمة. لكن سبق أن قيل بحق: إنْ شئتَ أنْ تشقّ الخشب فعليك أنْ تستخدمَ أسافين من الخشب نفسه. وتلك هي حاله مع قوّاسيه وحرّاسه وسيافيه. وليست المسألة لدى هؤلاء أنهم لا يعانون هم أنفسُهم من العذاب، إلا أنّ هؤلاء البائسين الذين تخلّى عنهم الله والبشر يرضون بمعاناة العذاب وبإلحاق العذاب، لكن ليس بمن يتسبّب بتعذيبهم هم، وإنما بالذين هم مثلهم في المعاناة من غير أن يستطيعوا شيئاً. وحين أتفكّر في هؤلاء الناس الذين يتملّقون الطاغية من أجل أن ينتفعوا بطغيانه وبعبودية الشعب، يتولاني الذهول حيال شرّهم بقدر ما تنتابني الشفقة حيال غبائهم، فهل يعني تقرّب المرء من الطاغية، سوى ابتعاده، والحق يُقال، عن الحرية، وبالآتي ارتمائه كلياً في أحضان عبوديته؟ فليدعوا مطامعهم جانباً بعض الوقت

---

(44) يترصّدون المسافرين لإسقاطهم عن جيادهم ونهبهم.

(45) هم بالأحرى القراصنة الصقليون الذين جاؤوا من شواطىء آسيا الصغرى.

وليتخلّوا بعض الشيء عن جشعهم، ثم فليتأمّلوا حالهم: سوف يرون بجلاء أنّ هؤلاء القرويين والفلاحين الذين يطؤونهم بأقدامهم ويعاملونهم معاملة المجرمين أو العبيد، سوف يرون أولئك الناس، كما قلت، على الرغم مما يعانون من سوء معاملة، سعداءَ أكثر منهم وأحراراً أكثر بشكل من الأشكال، فالفلاح أو الحرفي، مهما جرى استخدامه، يعود بريء الذمة بإطاعته الأوامر، لكنّ عين الطاغية تقع على الذين يحيطون به، محتالين، وهم يتسوّلون رضاه. وليس عليهم فقط أن ينفّذوا ما يأمر به، بل أن يفكّروا في ما يريد، وحتى أن يستبقوا في سبيل إرضائه، رغباته الخاصة. وليست طاعته وحدها بكافية، فلا بدّ لهم أيضاً من مجاملته. ينبغي أن تتقطّع أنفاسُهم، أن يضطربوا ويقلقوا، أن يُنْهِكوا أنفسهم في تسيير شؤونه، ماداموا لا يستمتعون إلا بإمتاعه، ويضحّون بأذواقهم على مذبح ميوله فيقهرون نزعاتِهم ويتخلّوْن عن طبعهم. وعليهم أن يظلوا متيقّظين لكلامه ونبرة صوته ونظراته وحركاته: ينبغي أن تظلّ عيونهم وأرجلهم وأيديهم منشغلة انشغالاً متواصلاً بترصّد رغباته وتبيّن أفكاره، فهل في هذا حياة سعيدة؟ بل هل هذه حياة؟ وهل في الدنيا ما هو أشقّ احتمالاً من هذه الحال، ولا أقول بالنسبة إلى كل رجل ذي بسالة، بل حتى أيضاً لكل من لديه الحدُّ الأدنى من الحسّ السليم أو حتى شكلُ إنسان؟ وهل من وضع يفوق في شقائه ذلك النمط من العيش، المتمثل في أن لا يملكَ المرء شيئاً لذاته وأن ينال من سواه راحته وحريته وجسده وحياته؟

لكنهم يرغبون في الخدمة سعياً وراء تكديس الأموال: كأنّما بوسعهم أن يكسبوا شيئاً يكون ملكاً لهم، ماداموا عاجزين عن القول إنّهم يملكون أنفسهم. وهم يرغبون في جعل أنفسهم مالكين للأموال، كأنما بوسع أحد أن يملك شيئاً خاصاً به في ظل حكم

طاغية، متناسين **أنّه ينتزع كلّ شيء من الكلّ**، وعدم ترك شيء يصلح لأن يكون ملكاً لأحد. لكنهم يرون، مع ذلك، أنّ الممتلكات هي التي تجعل الناس تابعين لبطشه. وأنه ما من جريمة تستحق الإعدام، حسب رأيه، مثل امتياز الغير، فهو لا يهوى سوى الثروات، ولا يهاجم سوى الأثرياء. بيد أنّ هؤلاء يأتون إليه خانعين مثلما تأتي الخراف لتمثُل بين يدي الجزار، وهم ممتلئون صحة وشبعاً كأنما ليثيروا شهيته. ولقد كان على أولئك المفضّلين ألا يتذكّروا الذين كسبوا الكثير من تقرّبهم إلى الطغاة، على قدر تذكّرهم الذين، وقد أُتخموا شبعاً لبعض الوقت، ما لبثوا أن فقدوا بعد فترة قصيرة أملاكهم وحياتهم. وليس عليهم تذكّرُ العدد الأكبر ممن كسبوا الثروات، على قدر تذكر العدد الضئيل ممن احتفظوا بها، فلنستعرض كل التواريخ القديمة ولنستحضِرْ تلك التي تحتويها ذاكرتنا، نجدْ كم عدد الذين توصلوا بأساليب دنيئة لإسماع أصواتهم للأمراء، إما عن طريق تملّق نزواتهم الفاسدة، أو عن طريق الإفراط في استغلال سذاجتهم، ليؤول بهم الأمر إلى القضاء سحقاً على أيدي أولئك الأمراء أنفسهم، وبقدر ما وجدوا سهولة في تربيتهم، انقلبوا عليهم وبطشوا فيهم. بين المقربين الكثيرين من ملوك أشرار، عدد قليل لم يعان من وحشية الطاغية؟ بل إن أحداً لم ينجُ من طغيانه، وقد كانوا في السابق يوغرون صدره حقداً على الآخرين. غالباً ما اغتنوا في كنفه من أموال الغير المنهوبة، وها هم يغنونه من منهوباتهم الخاصة.

وحتى الناس الصالحون ـ يقع للطاغية أحياناً أن يحبّهم، فمهما بلغوا ارتقاء في الحظوة لديه، ومهما تكن رفعةُ فضيلتهم ونزاهتُهم (وهي الشيم التي تفرض احترامهم حتى على الأشرار حين يرونهم عن كثب)، أقول لا يسع أولئك الناس الصالحين المكوثُ بالقرب

من الطاغية، فلا بد من أن يشعروا بالألم المشترك وأن يَخْبَروا الطغيان على حسابهم. تلك كانت حال سينيك وبوروس وترازياس[46]: ذلك الثالوث من الناس الصالحين الذين شاء سوء طالع الاثنين الأولين منهم الاقتراب من طاغية أوكل إليهما تصريف شؤونه. وكان الاثنان محببين لديه، وعلى الرغم من أنّ أحدهما تولى تربيته، وكان يَعتبِر أشكال الرعاية التي أحاطه بها في طفولته عربونَ صداقة، أفلا يُعتَبَرُ أولئك الثلاثة الذين قُتِلوا على أبشع صورة، أمثلة كافية على ضآلة الثقة بأن يصدر فعل رعاية من سيد شرير؟ وأي صداقة في الواقع يمكن لنا أن ننتظرها من ذاك الذي بلغت به قسوة القلب حد كراهية مملكة بكاملها، لا تفعل سوى إطاعته، ومن كائن لا يعرف الحب فيعمد إلى إفقار نفسه وتدمير إمبراطوريته الخاصة؟ والحال أننا إذا ما شئنا القول إنّ سينيك وبوروس وترازياس لم يعانوا ذلك الشقاء إلا لأنهم كانوا أناساً صالحين، فلنبحث باهتمام في محيط نيرون نفسه: نجدْ أنّ كل الذين كانوا ينعمون بخيراته والذين حافظوا على مواقعهم بفضل شرورهم، لم تكن نهايتهم أفضل. هل من سمع عن عِشقٍ جنوني أو عن هوى جامحٍ وعنيدٍ، أو رأى يوماً رجلاً متعلّقاً بامرأة تعلّق ذلك الطاغية بالمرأة بوبيه[47]؟ كانت النتيجة أن دسّ لها السمّ بنفسه. ولقد قامت أمّه أغربينا[48]، في سبيل أن يصل إلى العرش، بقتل زوجها كلاوديوس. ولم تتوانَ عن أي مبادرة

---

(46) سينيك هو الفيلسوف الرواقي، وبوروس هو مؤدّب نيرون، وترازياس عضو مجلس الشيوخ في روما. ويشترك الثلاثة في أنّهم كانوا مستشارين لنيرون وفي أنّه اتهمهم بالخيانة، فحُكِم على بوروس بالسجن، في حين انتحر كلّ من سينيك وترازياس.

(47) بوبيه هي محظية نيرون، ثم زوجته، وقد قتلها. رَفَسَها حسبما قيل عام 65.

(48) أغريبينا (الصغيرة) هي والدة نيرون. تزوّجت عمّه الإمبراطور كلاوديوس، فكان زوجَها الثالث. وقد جعلته يتبنى ابنها، ثم دسّت له السمّ، ليرتقي نيرون إلى العرش، فقام نيرون في ما بعد بقتلها.

تكونُ في صالحه. ومع ذلك فإنه هو ابنها، هو رضيعها الذي جعلت منه امبراطوراً من صنع يدها، قد انتزع منها حياتَها من بعد أن أساءَ معاملتها طويلاً. ما من أحد أنكر أنها كانت تستحق تلك النهاية، فيما لو جاءت على يد أي واحد آخر. هل من إمبراطور آخر ليّن العريكة وأكثر بساطة، بل أكثر غباء، إذا ما صحّ القول، من الإمبراطور كلاوديوس؟ هل كان من أحدٍ سواه خاضعاً لسيطرة امرأة مثل خضوعه هو لسيطرة ميسالينا[49]؟ ومع ذلك فقد سلّمها إلى الجلاد بيده. إنّ الطغاة الحمقى يظلّون حمقى. حتى لا يسعهم فعل الخير أبداً. لكن لست أدري في النهاية، كيف تستيقظ لديهم تلك البقية الباقية من العقل لكي يتصرّفوا بوحشية حتى حيال ذويهم. وإننا لنعرف بما فيه الكفاية كلمة ذاك الذي، حين رأى نحرَ زوجته مكشوفاً، وهي المرأة التي كان يمحضُها حباً خالصاً، حتى قيل إنه لا يستطيع العيش من دونها، وجّه إليها ذلك الإطراء الرائع: «إنّ هذا العنق الجميل سوف يُقطَع على الفور، إذا ما أصدرت أمري»، فهذا هو السبب الذي جعل معظم الطغاة القدماء يُقتَلون على أيدي غلمانِهم المفضّلين: بسبب معرفتهم بطبيعة الطغيان، لم يكونوا مطمئنّين قط لإرادة الطاغية وكانوا حذرين من بطشه. هكذا قُتِل دوميسيان بيد إيتيان، وقتل كومود بيد إحدى عشيقاته، وقتل كاراكلا على يد قائد المئة العسكري بتحريض من ماكرينوس، وكذلك كانت حال الآخرين جميعاً تقريباً[50].

لا جَرَمَ أنّ الطاغية لا يُحِب أبداً وليس محبوباً أبداً، فالصداقة

(49) كانت ميسالينا (15 - 28) زوجة الإمبراطور كلاوديوس الرابعة، وهي أمّ بريتانيكوس وأوكتافيوس. وقد ذاعت شهرتها البائسة بسبب حياتها المتهتكة.

(50) حكم الأباطرة دوميسيان وكومود وأنطونين (أو كاراكلا) على التوالي من 80 إلى 96، ومن 180 إلى 192، ومن 211 إلى 217.

اسم مقدّس، إنّها شيء جدير بالتبجيل. ولا وجود لها إلا بين الناس الطيبين، فهي تنشأ عن وِدٍ متبادل ولاتدوم بحسن الأفعال على قدر ما تدوم بالاستقامة. إنّ ما يجعل صديقاً موضع ثقة الآخر، إنما هي معرفته بنزاهته. أما ضماناته فهي عفويته وإخلاصه وثباته، فلا مجال لنشوء صداقة حيث يقوم البطش والغدر والظلم وإذا ما التقى الأشرار، فإنهم لا يؤلفون مجتمعاً بل مؤامرة. وهم لا يتحابّون بل يخشى بعضهم بعضاً وليسوا أصدقاء، بل هم متواطئون.

ومن الصعب، حين لا يكون الأمر كذلك، أن نجد لدى الطاغية حباً موثوقاً، ذلك أنه وهو فوق الجميع وليس له من مثيل، فهو واقع مسبقاً في ما وراء حدود الصداقة، فالصداقة تزدهر في المساواة، وهي متوازنة دوماً في مسيرتها، فلا تختل أبداً. لذا يقوم هنالك، كما يُقال، نوع من حسن النيات بين اللصوص لدى اقتسام الغنيمة. لأنهم يكونون متساوين جميعاً آنذاك ورفقاء. ولئن لم يكونوا متحابين، فإنّ بينهم على الأقل خشية متبادلة، فلا لايرغبون في الإقلال من قوّتهم عن طريق الاختلاف. أما المقرّبون إلى الطاغية فلا يسعهم الركون إليه أبداً لأنهم علّموه بأنفسهم أنّ بوسعه أنْ يفعل كلّ شيء، وأنه غيرُ ملزم بأيّ حق أو واجب، وأنه متعوّد ألا يكون حق إلا لإرادته، وأنه بلا نظير وأنه سيد الجميع. أوليس مزرياً، بعد ذلك الفيض من الأمثلة الصارخة، وبعد معرفة ذلك الخطر الراهن جداً، ألا نرى أحداً راغباً في التعلّم من مصائب الغير وأنّ عدداً كبيراً من الناس مازال يتقرّب اليوم بطيب خاطر من الطغاة؟ وأنْ ليس هنالك من واحد يتمتع بالفطنة والشجاعة، ليقول لهم ما قال الثعلب في تلك الحكاية[51] للأسد المتمارض: «كان بودي أن أزورك في

---

(51) المقصود حكاية إيسوب **الحصان والأسد** (*Le Cheval et le lion*) التي عاد لا فونتين فاستوحاها.

عرينك. لكنني أرى الكثير من آثار أقدام البهائم الداخلة، ولا أرى من أثر لأي منها وهي خارجة».

إنّ أولئك البائسين يرون كنوز الطاغية وهي تبرق، فيتأمّلون بكل ذهول لألاءَ بذخه. ويجتذبهم ذلك البريق فيقتربون من غير أن يلحظوا أنّهم يرمون بأنفسهم في لهيب نار لن تتوانى عن التهامهم. كذلك كانت حال الساتير الطائش في الحكاية الأسطورية، فقد رأى بريق النار التي سرقها بروميثيوس، فراقه المنظر حتى مضى لتقبيلها فاحترق. وهي أيضاً حال الفراشة التي تأمل في الحصول على شيء من المتعة، فترتمي في النار وقد رأتها تلتمع، فتجد حينئذ، كما يقول الشاعر اللوكاني[52]، أنّ بوسعها أيضاً أن تحرق. لكن لنفرض أيضاً أن أولئك الظرفاء استطاعوا الإفلات من الذي كانوا في خدمته، إلا أنّهم لن يفلتوا أبداً من يدي الملك الذي يخلفه، فإنْ كان صالحاً توجّب عليهم تقديم حساباتهم للتحقيق وأن يسلكوا جادة الصواب. وإنْ كان شريراً مثل سيدهم السابق، فلن يتوانى عن اتخاذ أعوانٍ مقرّبين أيضاً إليه، ليقوم هؤلاء وهم غير راضين باحتلال أماكنهم، بانتزاع كل أموالهم في الغالب، وحياتهم أيضاً. فهل من الممكن بعد ذلك أن يبادر أحد ما، حيال مثل ذلك الخطر وبذلك القدر الضئيل من الضمانات، فيقبل بأن يشغل ذلك الموقع المشؤوم ويتولى خدمة سيد على ذلك الجانب من الخطورة وفي وسط حافل بالكثير من صنوف المشقّة؟ فأيّ عناءٍ ذلك وأيُّ عذابٍ، يا إلهي! أنْ يكون المرء منشغلاً ليلاً ونهاراً بإرضاء رجل، وأن يكون حذراً منه فيخشاه أكثر من أي شيء في الدنيا. أن تكون عيناه في حالة من الترقّب الدائم،

---

(52) المقصود هو الشاعر بترارك، في «السونيتة » (*Sonnet 17*) وقد وُلد بترارك في لوكا، لذا يذكر نصّ **المذكّرات** «الشاعر اللوكاني».

وأذناه في إصغاء لأدنى نأمة، لتتوقّع من أين ستأتي الطعنة، وللكشف عن المكائد، ولسبر أغوار سحنةِ منافسيه، وتبيّن من هو الغادر. أن يبتسمَ لكلّ واحدٍ وأن يكون حذراً من الجميع، ألا يكون له عدوٌ معلن ولا صديق موثوق، **وأن يظهر على الدوام بوجه ضاحك في حين أن قلبه واجف.** وأن لا يقوى على أن يكون مبتهجاً ولا أن يجرؤ على أن يكون حزيناً. من المفيد حقاً أن نقدّر ما ينالهم من ذلك الألم المبرّح، وأنّ ننظر إلى النفع الذي يسعهم أن يتوقّعوه من عنائهم وحياتهم البائسة: ليس الطاغية هو الذي تُوَجَّه إليه تهمة الشعب بالتسبب بما يحلّ به من بلاء، بل إلى أولئك الذين يديرون دفّة الحكم. ونرى بالنسبة إلى هؤلاء أنّ الشعوب، والأمم، والجميع من غير استثناء، حتى أبناء الأرياف والفلاحين، يعرفون أسماءهم ويعددون رذائلهم، فيكدّسون حولهم آلاف الفضائح ويقذفونهم بآلاف الشتائم وآلاف السباب، فكلّ الدعوات وكل اللعنات تنصبّ عليهم. وتُعزى إليهم كلّ المصائب وكلّ الأوبئة وكل المجاعات. وإذا ما تظاهر أحدهم بكيل المديح لهم، فإنه يشبعهم لعنات من أعماق قلبه، ويعتبرهم أشد رهبة من الحيوانات المفترسة، فذلكم هو المجد، وذلكم هو العزّ الذي يجنون من تقديم خدماتهم لطغاة، لو أُتيح لكلّ واحد من أولئك الناس، أن يحصل على قطعة من جسدهم، لما اعتبر نفسه راضياً، ولا حصل على بعض مؤاساة عن عذابه. وحتى بعد موتهم، فإنّ الباقين على قيد الحياة لا يكفون عن تلطيخ أسماء مفترسي الشعوب[53] أولئك بحبر آلاف الأقلام والرّيش، ويُعمِلون في سمعتهم تمزيقاً في آلاف الكتب. بل يُصار إلى بعثرة عظامهم نفسها على يد الأجيال اللاحقة وإلقائها في

---

(53) يستخدم هوميروس هذه العبارة في **الإلياذة** مراراً لوصف بعض الملوك.

الوحل، كأنه عقاب لهم من بعد موتهم على آثامهم في حياتهم، فلنتعلّم إذاً، فلْنتعلّم فعل الخير. ولنرْفع عيوننا إلى السماء من أجل سعادتنا وحباً بالفضيلة، بل حباً بنعم الله القدير، الشاهد الأمين على أفعالنا والحاكم على أخطائنا. أما وأنّه ما من شيء يعادي الله الصالح والمحب للبشر مثل الطغيان، فإنني أرى من جانبي ـ ولا أحسبُني مخطئاً ـ أنه يحتفظ عمداً في ذلك الموقع من العالم السفلي، بمكان مخصص للطغاة وأعوانهم، لينالهم العذاب المناسب[54].

---

(54) لم يكن الاستنتاج متوقعاً، فهل هو بند حذر وحكمة، أم إضافة من ريشة أجنبية؟...

ملحق

1. نصّ **مقالة** لا بويسي على نحو ما ظهر في طبعته الأولى في **المنبّه للفرنسيين ولجيرانهم**: (Nicolas Barnaud, *Le Réveille-matin des français et de leurs voisins*, 2 parties en 1 vol., composé par Eusèbe Philadelphe cosmopolite, en formes de dialogues (Edimbourg: L'Imprimerie de Jaques James; [Strasbourg: Bernard Jobin], 1574)).

2. المقال مخصص من قبل أ. بريفو ـ بارادول لـ **مقالة العبودية الطوعية** (*Journal des débats* (19 décembre 1859)) وجمعت في كتابه: Lucien-Anatole Prévost-Paradol, *Etudes sur les moralistes français* suivies de quelques réflexions sur divers sujets, 6ème éd. (Paris: Hachette, 1865), pp. 41-78.

3. المقالات: «Tyran»، «Tyrannicide»، و«Tyrannie»، كتبها دو شوفالييه دو جوكور **للموسوعة** (*Encyclopédie*) (المجلد 16).



نصّ **مقالة** لا بويسي
على نحو ما ظهر في
طبعته الأولى

Le
Réveille-matin
des français et de
leus voisins

تأليف
أوسيب فيلادلف كوسموبوليت
بصيغة حوارات

في إدنبورغ
مطبعة جاك جامس
1574



الناشر
إلى الفرنسيين
والأمم الأخرى المجاورة

سادتي، بعد حصولي على نسخة من **المنبّه الصباحي** (*Réveille-matin*) المهداة من أوسيب فيلادلف إلى ملكة إنجلترا، ولمعرفتي بالنفع الذي ستعود به عليكم قراءة هذا الكتاب، لم أشأ أن أحرمكم منه وقتاً أطول. وأنا على ثقة من أنكم لدى قراءته والتعمّق فيه، ستنظرون بعين الرضى إلى الودّ الذي دفع بي إلى تقديمه اليكم. ولن أدّخر وسعاً في تعريفكم بحماستي وحماسة الكاتب. يبقى عليّ أن أرجو الله أن يمتّعكم بما يعود به ذلك الجهد من متعة وفائدة على العاقلين. وتجدون في البداية استهلال الكاتب الذي يُهدي كتابه الفرنسي إلى ملكة إنجلترا ونسخة من رسالة باللاتينية مترجمة إلى الفرنسية كتبها للبولونيين وهو يهديهم الكتاب نفسه باللاتينية. تجدون كذلك مراسلة حوارية حصلت بين البولوني والمسالم من آل فالوا(*)

(*) إشارة إلى السلام الذي عرضه لويس الثاني عشر وهو من بيت فالوا الأورلياني (1498-1515).

(Paix valoise) ونسخة عن رسالة من نبيل مناصر لأسرة اللورين، لم يسعني معرفة اسمه، كتبها حول الموضوع نفسه إلى سيدهِ الدوق دو غيز. وإذا ما أتيح لي العثور من جديد على شيء أعرف أنه يفيدكم، فسوف أحيطكم به علماً، بشرط أن أسمع منكم أنّكم تقدّرون هذه الهدية التي أقدّمها لكم حقّ قدرها. وإلا فلا تنتظروا سواها. أستودعكم الله.

إنه لأمر مذهل، يا صاح، والحق يقال، أن ترى مليوناً من الناس رازحين في العبودية والشقاء وأعناقهم تحت النير، وليسوا مرغمين بفعل قوة عظمى لكنهم (على ما يبدو) مفتونون ومسحورون بفعل اسم فرد واحد، ليس عليهم أن يخشوا قدرته، لأنه وحيد، ولا أن يحبوا مناقبه لأنه عديم الرأفة بهم ومتوحش.

إنّ النبل المتمثّل فينا نحن البشر كبير حتى إنه يجعلنا مرغمين غالباً على الخضوع للقوة: علينا أن نتريّث، فلا يسعنا أن نكون الأقوى دائماً. إذاً، إنْ كانت أمّة ما مرغمة بقوة السلاح على الخضوع لسلطة فرد واحد (كما كانت حال أثينا تحت سيطرة الطغاة الثلاثين)، فلا ينبغي إبداء العجب من خنوعها، بل أنْ نرثي لها لما أصابها. أو بالأحرى عدم إبداء العجب أو الجأر بالشكوى: بل تحمّل الألم بكل أناة بانتظار مصير أفضل.

تلك هي طبيعتنا، إنّها تفرض علينا أن نغلّب واجبات الصداقة على قسم كبير من مجرى حياتنا، فمن الحكمة أن نحبّ الفضيلة، فنعرب عن تقديرنا لمصلحة الأعمال، ونعترف بالخير من أي مصدر أتانا، وأن نقلل كثيراً مما ننعم به من رغد العيش لنزيد في رِفعة من نحب ومن هو جدير بذلك، وفي نفعه. وهكذا إذاً فإن وقع أبناء بلد ما، على شخص بين ظهرانيهم، رفيع الجاه، برهن لهم بالتجربة على بُعد تبصّره بالعواقب حرصاً عليهم، وعلى جرأة كبيرة في

حمايتهم، وغيرة شديدة على تدبّر أمورهم، فإنْ بادروا بعدئذ، فأسلسوا له القياد، ومحضوه ثقتَهم بمنحه بعض الامتيازات، (لا أدري إنْ كان من الحكمة في شيء، أن يتمّ نقله من حيث كان يعمل الخير ليُصار إلى وضعه حيث يغدو بوسعه أن يقترف الشر). لكن يبدو طبيعياً في واقع الأمر، أن نحمل نيات الخير، حيال من لم يصدر عنه حيالنا سوى الخير.

لكن، آه يا إلهي! ماذا يمكن لذلك أن يكون؟ وأنّى لنا أن نعرف كيف ذلك يُدعى؟ وأيّ مصيبة هي هذه؟ أيّ فسق، بل أيّ فجور رهيب؟ أن ترى عدداً لا يُحصى من الناس، لا يطيعون فقط بل يخنعون، ولا يُساسون بل يُمْتهَنون. أموالهم ليست لهم، أهلهم ليسوا بأهلهم، وهم لا يتحكّمون بمصير نسائهم ولا أولادهم ولا حتى بحياتهم. يتعرّضون بوحشية لأعمال السلب والفجور والعنف، لكن ليس على يد جيشٍ ولا من قبل معسكرٍ من البرابرة الذين ينبغي على المرء التصدي لهم، دفاعاً عن دمه وحياته، وإنّما على يد فرد واحد. وليس ذلك الرجل بهرقل ولا هو شمشون، بل هو من أشباه الرجال، والأكثر جبناً والمخنّث في الأمّة، فهو لم يخبر رائحة بارود المعارك، بل لا يكاد يعرف غبار نزال الخيل. ولا تتوفّر لديه القدرة على قيادة الرجال، بل حتى على تلبية مطالب أضعف امرأة، فهل نطلق على ذلك اسم الجبن؟ هل نقول عن الذين يخنعون لطاغية متخاذل جداً إنّهم جبناء ورعاديد؟

لو كان اثنان أو ثلاثة أو أربعة لا يصمدون لبطش واحد، لَبَدا الأمرُ عجيباً، إلا أنه ممكن. ولكان بوسعنا القول، لابأس، لقد خانتهم الشجاعة. لكن لو كانوا مئة، أوْ كانوا ألفاً يعانون الأمرّين بسبب شخص واحد، لما قلنا إنّهم لا يريدون الخوض في نزاع معه أو إنّهم لا يجرؤون على ذلك، وإنّ المسألة ليست تخاذلاً بل هي

ترفّع أو ازدراء؟ ولو وقع نظرنا لا على مئة أو على ألف إنسان، بل على مئة منطقة وألف مدينة ومليون إنسان، يَحُفـوّن برجل واحد، وإنّ أفضلهم حسن معاملة على يديه ينال منه معاملة العبد والرقيق، فكيف لنا أن نصف ذلك؟ هل نصفه بالجبن؟ واقع الحال أنّ من الطبيعي أن يكون لكل النقائص حدّ ما، وأنهم لا يستطيعون تجاوزه. يمكن لاثنين أن يخشيا واحداً: ويمكن لعشرة أن يخشوه. لكن أن لا يتقّي الألف والمليون والألف مدينة، شرّ فرد واحد؟ فليست المسألة جبناً ولا هي تبلغ ذلك الحدّ: مثلما أنّ الجرأة لا تقتضي أن يتسلّق شخص واحد أسوار قلعة أو يحاصر جيشاً أو يقوم بغزو مملكة. إذاً أي فظاعة شر هذه حتى لا تستحق أن تُنعت بالجبن، والتي لا تجد لها صفة بشعة، بما يكفي والتي تأنف الطبيعة من صنعها وترفض اللغة إطلاق اسم عليها؟

لنأتِ بخمسين ألف رجلٍ مسلّحٍ، فنضعَهم في جانب ونضع عدداً مماثلاً في جانب آخر. وليصطفوا في وضعية قتال ثم فليتلاحموا. يقاتل البعض منهم من أجل حرّيته، ويسعى بعضهم الآخر لانتزاعها منه: وأياً من الطرفين نَعِدُ وفق تخميننا بانتزاع النصر؟ ومن هم الذين يدخلون القتال بإقدام أكبر: الذين يأملون في أن يكون الحفاظ على حريتهم هو المكافأة على عنائهم؟ أو الذين لا يتوقّعون أجراً آخر على ما يوجّهون أو يتلقون من الضربات سوى الفوز باستعباد الآخرين؟

منهم من يضع دائماً نصب عينيه رغد العيش الماضي، فيتوقّع في المستقبل هناءً مماثلاً. ولا ينحصر فكرهم في الكثير من هذا الذي يكابدون طيلة زمن المعركة، على قدر الذي يمكن أن يعانوا منه أبداً، هم وأبناؤهم وذرّيتهم كلها.

أما الآخرون فليس ما يشحذ همتهم سوى شيء ضئيل من

الجشع الذي تخفّ حدّته بغتة حيال الخطر والذي لا يسعه أن يكون متوقّداً كما ينبغي، فتخبو ناره على ما يبدو لدى أول قطرة دم تسيل من جراحهم.

وإننا إذ نتفكّر في معارك ملسياد وتيميستوكل (Milciades, Thémistocle) الشهيرة التي نشبت قبل ألفي عام ولاتزال حيّة حتى اليوم في ذاكرة الكتب والناس، وكأنّ ذلك وقع بالأمس القريب، والتي شنّها الإغريق من أجل الإغريق ولتكون للعالم مثلاً يُحتذى، نتساءل عمّا منح عدداً ضئيلاً جداً من الناس، وهو ما كان عليه الإغريق، لا القدرة، بل البسالة على تحمّل قوّة المراكب التي كان البحر نفسه غاصاً بها، وإلى تشتيت شمل العديد من الأمم التي وُجدت بأعداد ضخمة حتى إنّ كتيبة الإغريق بأفرادها، ما كانت تكفي، لو اقتضت الضرورة، لأن تزوّد القوات المعادية، بقادة أركان وأمراء جيوش، حتى بدا الأمر في تلك الأيام المجيدة كأنّ المعركة لم تكن بين الإغريق والفرس، بل كانت انتصار الحرية على الهيمنة، والتحرّر على الجشع.

إنه لأمرٌ عجيب أن تسمع حكاياتٍ عن روح الإقدام التي تبثها الحرية في قلوب الذين يدافعون عنها.

لكنّ ما يحصل على مرأى منا كل يوم، في بلدنا فرنسا: أن يقوم رجل واحد بإساءة معاملة مئة ألف مدينة فيحرمها من حريتها، فمن عساه يصدّق ذلك، لو سمع بالأمر فقط من غير أن يراه؟ ولو لم يكن ذلك يقع إلا في بلدان أجنبية وفوق أراضٍ بعيدة، وأن يدور عليه الكلام، فهل من أحد إلا سيظنّ أنّ ذلك مصطنَع ومخترَع وليس صحيحاً؟ يبقى القول بشأن هذا الطاغية وحده، فالحاجة لا تدعو إلى محاربته، وليس ما يدعو للقضاء عليه، فهو مقضيّ عليه بنفسه، لكن على البلاد ألا ترضى بأن تكون مستعبَدة له: لا ينبغي انتزاعُ شيء

منه لكن لا ينبغي أن يُعطى أيّ شيء. ولا داعي لأن تتحمّل البلاد عناء فعل شيء من أجله، لكن أن تحرص على ألا تفعل شيئاً ضده.

إذاً هو الشعب الذي يستسلم بنفسه لسوء المعاملة، أو يوقّع بنفسه سوء المعاملة، لأنّه إنْ كفّ عن ذلك خرجَ نقيّ الذيل.

إنّ الشعب هو الذي يستسلم للعبودية وهو الذي يحزّ عنقه بنفسه، والذي حين يكون حيال خيار العبودية أو الحرية، يدع الحرية جانباً ويأخذ نير العبودية. وهو الذي مع قدرته على العيش في ظلّ قوانين عادلة، وتحت حماية الدولة، يرغب في العيش في ظلّ الفساد، تحت القهر والظلم واستمتاع الطاغية وحده. إنّ الشعب هو الذي يرضى بما ينزل به من شر، بل هو الذي يسعى بالأحرى وراءه: لو كانت استعادة حريته تكلّفه شيئاً، كما كنت أحضّه على ذلك أبداً: فماذا يمكن أن يكون أثمن لدى الإنسان من أنْ يجد نفسه ضمن حقّه الطبيعي، وأن يعود، إذا ما صحّ القول، من بهيمة إلى إنسان؟

لكنني لا أتوقّع كذلك أن يكون لديه مثلُ ذلك الإقدام، فأنا أقبَلُ معه بأنْ يفضّل نوعاً من الطمأنينة للعيش ببؤس، على أملٍ غير مؤكد في العيش برفاهية.

ثم ماذا؟ لو كان نيل الحرية لا يستوجب غير تمنّيها؟ ولو لم تحتجّ إلا لمجرّد إرادة، فهل كنا نقع على أمةٍ في العالم مازالت تجدها باهظة الثمن، وهي التي تستطيع بأمنية واحدة أن تنالها؟ ومن عساه يشفق على إرادته في كسب منفعة ينبغي على المرء أن يدفع دمه ثمناً لها، والتي إنْ ضاعت، وجب على كل الناس الأباة أن يعتبروا الحياة مقيتة والموت خلاصاً؟

لا ريب في أنّ الأمر كالنار التي تبدأ من شرارة صغيرة لتتأجّج

ويشتدّ سعيرها على الدوام، وكلما وجدت حطباً أقبلت على التهامه. ومن غير أن نسكب عليها الماء لإطفائها، حسبنا أن نكفّ عن تزويدها بالحطب، وحين لا تجد ما تأكله فإنها تأكل ذاتها، وتغدو خاوية من كل قوة لتصير إلى العدم. كذلك هي حال الطغاة، فكلما نهبوا وكلما ألّحوا في الطلب وكلما تسبّبوا بالتهديم والتخريب، ازداد الإغداق عليهم والإقبال على خدمتهم، فتشتدّ سطوتهم ويصبحون أكثر قوة على الدوام وأكثر استعداداً لمحقِ كل شيء وتهديمه. أمّا إنْ لم يُعطَوا شيئاً، ولم تقدَّم لهم فروض الطاعة، فإنهم، ومن غير قتال أو توجيه ضربات، سيلبثون مجرّدين مسحوقين ولا يبقى لهم من كيان، فحالهم كحال الغصن حين يبقى الجذر بلا خِلط مائي أو غذاء، فيغدو جافاً ويموت.

إنّ الشجعان لا يهابون الخطر أبداً في سبيل الخير الذي يبغون. ولا يرفض ذوو الفطنة مكابدة المشقة مطلقاً: أما الجبناء والخاملون فلا يتقنون مكابدة الألم ولا السعي وراء الخير، فيقفون عند نيله بالتمني. أما فضيلة الإرادة فمنتزعة منهم بسبب تخاذلهم: فالرغبة في التملّك تظلّ لديهم بفعل الطبيعة. تلك الرغبة بل تلك الإرادة مشتركة بين الحكماء وفاقدي الرصانة، وبين الشجعان والجبناء، للتوق إلى كل الأشياء التي تجعلهم باكتسابها، سعداء ومغتبطين. يبقى شيء واحد ناقص، ولا أدري كيف تعوز الطبيعة الناسَ لتمنيه. إنّها الحرية التي هي نعمة كبيرة جداً وممتعة جداً، حتى إنّها إنْ تُفقَدْ، تأتِ الويلات كلّها تباعاً، بل إنّ النّعم التي تلبث من بعدها تفقدُ طعمها ومذاقها فقداناً تاماً، إذ إنّ العبودية أفسدتها.

وحدها الحرية لا يتمناها الناس البتة، لا لسبب آخر (على ما يبدو) إلا لأنهم إنْ يتمنَّوْها ينالوها، فكأنهم يرفضون الحصول على هذا المكسب الجميل، لا لشيء سوى أنّ الحصول عليه يسير جداً.

أيها الفرنسيون البائسون، أيها الشعب الأحمق! أيتها الأمة المكابرة في دائها والعمياء عن نعمتها! أنتم تتخاذلون فتَدَعون الأجمل والأنقى من رزقكم يُختطَف من أمامكم، فحقولكم تُنْهب، وبيوتكم تُسرَق وتـُعـَرّى من الأثاث القديم الذي كان لآبائكم. وأنتم تعيشون على نحو لا يسعكم معه الزهو بأنكم تمتلكون شيئاً لكم. ستكون لكم سعادةٍ كبرى الآن إنْ تتمسكوا بخيراتكم وعائلاتكم وحياتكم. أما هذا الويل كله وهذه المصيبة وهذا الدمار، فلا يلحق بكم على أيدي الأعداء، بل الأكيد حقاً على يدِ العدو الواحد، يدِ ذاك الذي جعلتموه أكبر كثيراً مما هو عليه، والذي من أجله تتوجّهون بشجاعة إلى الحرب، والذي لا تتوانون من أجل تعظيمه عن تقديم أنفسكم للموت. إلا أنّ هذا الذي يسيطر عليكم تلك السيطرة كلها، ليس له سوى عينين اثنتين ويدين اثنتين وجسد واحد، وليس فيه من شيء آخر يزيد عن أدنى رجل من تعداد مدنكم الكبير واللامتناهي. باستثناء أنّ لديه قلباً خائناً وغادراً أكثر منكم جميعاً، الامتياز الذي تهبونه إياه ليتولى تدميركم: ومن أين جاء بذلك العدد الكبير من الأعين التي يترصّدكم بها؟ ما لم تكونوا أنتم أعطيتموه إياها؟ وأنى له تلك الأيدي كلّها فيضربكم بها؟ ما لم يأخذْها منكم؟ ومن أين جاءته الأقدام التي يطأ بها مدنكم، ما لم تكن هي أقدامكم أنتم؟ فكيف تكون له سلطة عليكم إلا بكم؟ وكيف يجرؤ على الهجوم عليكم لو لم يكن متفاهماً معكم؟ وماذا كان بوسعه أن يفعل حيالكم لو لم تكونوا شركاء للصّ الذي يسرقكم ومتواطئين مع المجرم الذي يقتلكم وخونةً حيال أنفسكم؟ أنتم تبذرون ثماركم من أجل أن يقوم بإتلافها. وتفرشون بيوتكم فتملؤونها بالأثاث لتصير عرضة لعمليات سلبه. وتربّون بناتكم ليجد ما يتمتع به في ساعات فجوره. وتتعهّدون أولادكم بالرعاية، من أجل أن يبادر في أحسن الأحوال لاصطحابهم إلى حروبه فيقودهم إلى المجازر، ويجعل منهم

أدواتٍ لتنفيذ أطماعه وجلادين في عمليات انتقامه من مواطنيكم. تنقصِم ظهوركم إعياءً كي يتمكن من التمتع بملذاته والتمرّغ في أحضان الشهوات القذرة والدنيئة. أنتم تزدادون ضعفاً لجعله أقوى وأكثر صلابة في القبض بتمكّنٍ على حبل قيادكم.

إنّ بوسعكم التخلّص من تلك الامتهانات الكثيرة التي لا تقوى البهائم على تحمّلها لو كانت تحسّ بها. إنّ بوسعكم التخلّص منه إذا ما سعيتم، لا تسعَوْا إلى التخلّص منه بل أعربوا عن الرغبة في ذلك فقط. احزُموا أمركم على التخلّص نهائياً من الخنوع وها أنتم أحرار. أنا لا أريدُ منكم الإقدام على دفعه أو زحزحته: وإنما الكفَّ عن دعمه فقط، ولسوف ترَونه مثل تمثالٍ عملاق، نُزِعت قاعدته من تحته، فهوى بتأثير وزنه وتحطّم.



صحيفة المجادلات (*Journal des Débats*)

في 19/ 12/ 1859

مجموعة في كتاب

Etudes sur

les moralistes français

suivies de quelques réflexions

sur divers sujets

بقلم

بريفو ـ بارادول (Prévost-Paradol)

عضو الأكاديمية الفرنسية

باريس 1885



I

للآداب، كما للحروب، أبطالُها الذين يُختَطَفون في مقتبل العمر ومن قلب انتصارهم الأول. بإمكانها أن تشير إلى أمثال هوش، ومارسو، ودوسيه، الذين عبروا مسرح العالم بسرعة قصوى، أوشكت أن تمنع المجد حتى من ملامسة جباههم، وأنّ حياتهم الملأى بالوعود، لم تكن سوى فجر جميل طالع. إنّ لا بويسي هو أحد الأكثر جاذبية من بين أولئك الراحلين المشاهير، وقلّةٌ هي الوجوه التي مازال بوسع أنظارنا اليوم أن تتوقف عندها لنجني مكسباً أكبر لنفوسنا.

إن ذكرى لا بويسي هي التي ألهمت مونتانييه، أن تخط ريشته أجمل الصفحات المؤثِّرة. ولئن كان بحث **العبودية الطوعية** هذا، هو الذي ولّد لدى مونتانييه الباعث على معرفته ثم أخذ هاتين النفسين الطيّبتين نحو أعذب أشكال الحميمية، ثم انتُزِع من بين أيدي الأجيال اللاحقة، مثلما كانت تقتضي الحال، إلا أنّ اسم لا بويسي أُنقِذ من تراكم غبار النسيان، بفضل تلك الصداقة الناجزة التي صوّرها مونتانييه، فوضعها في عهدته وجعلها تمتزج بذكراه امتزاجاً لا تنفصم

عراه، فما كان للفصل الذي كتبه عن الصداقة أن يتلاشى، ولا كان ممكناً اقتلاع اسم لا بويسي من الذاكرة، فيسعنا القول إنّه كان النسغ لتلك الشجرة الجميلة، وربما الشجرة الأكثر فتنة في تلك الغابة الغنية والمتنوعة، غابة **الأبحاث** (*Essais*) وقد بسقت في قلبها، فيشعر المرء بأنّها مسكونة بروح مازالت تئنّ. ويحسب وهو يقربها، أنّه يرى واحدة من أشجار الغار أو السرو التي كان آلهة الأولمب يغمرون بها البشر المحبوبين بحنان، في ساعاتهم الأخيرة، إذ لا يستطيعون دفع الموت عنهم.

يصف إذاً لنا مونتانييه، وبجرّة ريشة واحدة في هذا الفصل، الصداقة الأكمل التي يمكن للناس تصوّرها والصداقة التي كانت تربطه بلا بويسي. والأمر بالنسبة إليه، هو الكاتب، وبالنسبة إلينا نحن القرّاء، إنّما هو نفسه. وليس هنالك من نقص: لا ذلك الميل الخفي، الذي سبق كل التقاء، والذي كان يجعلهما «يتعانقان باسميهما» قبل أن يرى أحدهما الآخر، ولا ذلك التجاذب الفوري بين الروحين الذي جعلهما تمتزجان حتى اختفاء المشيئتين الخاصتين، فغاصت كل منهما في الأخرى لتتحوّلا إلى مشيئة واحدة، وذلك إلى حدّ الصعوبة في التمييز ومعرفة من الذي كانت مشيئته الأسبق أو الأقوى في ما كانا يريدان معاً، وعلى الدوام، فليست الصداقة هي التي تربط الابن بالأب، والتي تحدّها التحفّظات ويعدّل حرارتها الاحترام. وليست قط صداقة الأخ لأخيه، التي تشوبها فكرة الواجب وتفرضها وحدة الأصل. ولا هي أيضاً صداقة الرجل والمرأة، التي لا تُفلِت من الحب مطلقاً، سواء إن خالطها الحب ليهدمها ذات يوم، أو أزعجها وحاربها جاذباً الروح بعيداً عنها. كلا، إنّها الصداقة النقيّة، القوية ببساطتها، والمزهوّة بحرية اختيارها، الواثقة بالانتصار على كل ما عداها، والبقاء على قيد

الحياة بعد كل ما خلاها، فلا يبقى في تلك الصلة الحرّة والنبيلة، لكلمات الجميل والمعروف والامتنان والعرفان من سلطة، ولا حتى من معنى، لينعم المرء فيها بملء السعادة والطمأنينة، مما يتجاوز القدرة على تخيلها، لدى كل من لم يعرفْها.

لم يتمتع مونتانييه ولا بويسي بذلك الهناء سوى أربعة أعوام. كانت صداقة قصيرة، حتى ليقال إنّها كانت لتوقّدها، تشعر بأنها مهددة بموت وشيك. وكانت في الوقت نفسه تزداد حيوية ونبلاً بنسمة النهضة التي تهبّ عليها وبتلك المنافسة الفتيّة لكل أعمال العالم القديم العظيمة، منافسة كانت تُلهب الكثير من النفوس الشريفة. قال لا بويسي لمونتانييه وهو على فراش الموت: «لقد انتقيتك من بين العديد من الرجال، لأُجدّد معك تلك الصداقة الصريحة والفاضلة، التي أبعدت الآثام ممارستها عندنا منذ زمن طويل، فلم يبقَ لها سوى بعض الآثار الباهتة في ذاكرة العهود القديمة». كانت تلك الصداقة صامدة حيال كل شيء فتتحدى لهو الحب. ويقول لنا مونتانييه، بأسلوب رائع، إنّ إحدى هاتين العاطفتين كانت تسلك به الدرب بطيران مزهو ومتسام، وتنظر نظرة احتقار إلى الأخرى وهي تمرّ من تحتها، أما بالنسبة إلى لا بويسي، فلا يكتب المرء أبياتاً كهذه إلا إذا أحب:

رأيت عينيه الثاقبتين، رأيت محيّاه الصافي،

ما من أحد ينظر إلى الآلهة قط من غير إدانته.

ترك لي نظرته الظافرة، ببرود، وبقلب قاسٍ،

وأنا تائه من شدّة وقع نوره الساطع.

لكن لا ريب في أنّ مونتانييه، احتفظ بعد كل شيء، بأفضل ما في تلك الروح الطيبة، حتى النهاية.

لقد خُلِقا ليكونا متفاهمين. لديهما حب الجمال نفسه، والميلُ نفسه للآداب القديمة، والاعتدال عينه في كل الأشياء. لقد أبى مونتانييه، من بعد موت صديقه المُبْكر ورغبته القوية في تكريم ذكراه، أن ينشر **العبودية الطوعية**، لأنّ ذلك البحث سبق أن استُخدِم مسوّغاً للراغبين في إحداث قلاقل في الدولة من غير أن يعرفوا إن كان بوسعهم إصلاحُها. ونحن نسمع لا بويسي، وهو على وشك أن يُسلِم الروح، يحضّ السيد دوبو ريغار، شقيق مونتانييه، بكلّ لطافة، على تجنّب العنف وأن لا يكون فظاً وعنيفاً برغبته الصادقة في إصلاح الكنيسة. لكن على الرغم من ذلك البعد المشترك عن كل مظاهر الإفراط، كان لا بويسي يتمتّع بنوع من حميّة الطموح، والميل إلى التدخّل في الشؤون الإنسانية، مما كان يفتقر إليه مونتانييه. لقد كانت لديه ثقة أكبر، أو إن صحّ القول، تصورات حول القدرة على منح الذكاء والنزاهة دوراً نافعاً في شتى حركات هذا العالم. ويبوح لنا مونتانييه بأنّ صديقه كان يفضّل لو أنّه وُلِد في البندقية بدلا مَن سارلات. ويزيد الفكرة إيضاحاً في رسالة بعث بها إلى مستشار الأوبيتال، يقول فيها إنّه يأسف لأنّ لا بويسي «تربّع قرب موقده المنزلي، فحُرِمَ الخيرُ العام من منافعه». ثم يضيف: «وهكذا ظلّت معطّلةً لديه مواهبُ عديدة كانت ستؤدّي خِدْماتٍ كبرى للمجتمع وتزيد في مجده الشخصي». ونكاد نعتقد بأننا نسمع في هذا الأسف تمتمات لا بويسي هاتفاً عبر فمِ أخوي: لكن هو نفسه اختُطِفَ، مثلما سيُختَطَف فوفنارغ ذاتَ يوم، وهو في ريعان الشباب، وسوف يتلفظ وهو يُسلم الروح بما تكرر على شفتي فوفنارغ طول حياته، فخاطب مونتانييه قائلاً: «ألمْ أكنْ عديمَ الفائدة حين لم أقوَ على أداء خدمةٍ ما للشأن العام؟ لكن مهما يكن من أمر فأنا على استعداد للرحيل حين يشاء الله».

ليس ما هو أكثر طمأنينة وبهاء، ولا ما هو ملائم ليغدو مضرباً للأمثال، من تلك الميتة، على نحو ما وصفها لنا مونتانييه، الذي كان شاهداً عليها والذي وجد نفسه ونصفُ ذاته يُنتَزَعُ منه انتزاعاً بطيئاً. ويتجلّى هنا كِبْر النفس على مداه الأوسع، لا عبر التماعات حادة أو أفكار متعجرفة، بل عبر ضياء متساوق وثابت عيوننا تستطيع تحمّله، ويسمو بروحنا من غير اهتزاز ويبث الدفء في قلوبنا. إنّ طريقتنا في استقبال الموت، لتُعَبِر خيراً من دون ما خلاها من أفعالنا عما نحن عليه. إنّ نهاية لا بويسي لواحدة من تلك التي تشرّف الجنس البشري، فنادراً ما يُتَقَبّل الموتُ، إذا جاء قبل أوانه، بمثل ذلك الرضا، فقد أدّى واجباته الأخيرة تجاه الجميع كما تجاه الله، ورضي بترك كل شيء من دون أن يكفّ عن حب الذين يحبهم. يشجّع، ويعزّي، وهو شجاع وحنون. يستشهد بالقدماء و**الإنجيل** يملأ قلبه، فيلتقي في قلبه وتتلاقى على شفتيه، ما لدى الإغريق والرومان من حزم مع ما لدى المسيحية من تواضع وحنوّ. ولا يعوزه في نهاية المطاف شيء من أسمى وأفضل ما عثرت عليه الإنسانية ليشدّ من أزره عبر ذلك الممرّ المظلم ويشجّعه على النظر إلى ما بعد، كي يكون العبور يسيراً.

ذلك ما كان عليه الرجل، الذي كتب في الحميّة الأولى من شبابه، يمجّد الحرية ضدّ الطغاة، وفقاً لما قال مونتانييه، في ذلك البحث البليغ **العبودية الطوعية**. ولئن كان استيحاء القدماء ماثلاً في كل خطوة منه، فإنه ليس واحداً من تلك الأبحاث العقائدية اليقينية على نمط القدماء، يجري فيه البحث بمنهجية عن طبيعة العبودية وتفسير أسبابها. بل هو طعن خالص في تخاذل الشعوب المفرطة في استعدادها تسليم سلاحها للطغيان والرقاد في أحضان الطاعة. ولا يقوى المخاطب الشاب على التخلّص من الدهشة التي تسبّبها له تلك

الغباوة. أمّا أنه رجل واحد، وغالباً ما هو الأقل رهبة والأقلّ مهابة من الجميع، وفقاً لنظام الطبيعة ومعيار العقل، هو الذي يتخلّى المرء له عن ممتلكاته وعن حريته وأحياناً عن شرف ذويه وعن شرفه الخاص، وعن كل ما يشكّل في نهاية الأمر قيمة الحياة، فكيف لذلك كلّه أن يقع؟ وعبر أي انقلاب في الميول الفطرية الطبيعية أمكن لتلك المعجزة المحزنة جداً أن تقع وأن تدوم؟ وليس له، رغم ذلك، سوى عينين اثنتين، ويدين اثنتين كما لدى الآخرين، بيد أنها تحديداً أيدي الذين يخدمونه بمجاملة واسترضاء، وعيونهم، هي التي تمنحه، تلك السيطرة على الجميع، والتي لا تُقاوَم. ويهتف لا بويسي متسائلاً: «وكيف يجرؤ على الهجوم عليكم لو لم يكن على وفاق معكم؟ وماذا كان بوسعه أن يفعل حيالكم لو لم تكونوا شركاء للصّ الذي يسرقكم ومتواطئين مع المجرم الذي يقتلكم وخونةً حيال أنفسكم؟ أنتم تبذرون ثماركم من أجل أن يقوم بإتلافها. وتفرشون بيوتكم فتملؤونها بالأثاث لتصير عرضة لعمليات سلبه. وتربّون بناتكم ليجد ما يتمتع به في ساعات فجوره. وتتعهدون أولادكم بالرعاية، من أجل أن يبادر في أحسن الأحوال لاصطحابهم إلى حروبه فيقودهم إلى المجازر، ويجعل منهم أدوات لتنفيذ أطماعه وجلادين في عمليات انتقامه...» ومع ذلك، فإنّ البهائم نفسها تسعى إلى مقاومة الذي يريد غزوها: إنها تنادي بالحرية بلغتها، لكنّ الإنسان هو الذي يدعم بنفسه سيّده ولا يستطيع أن يتحمل وحده مسؤولية سقوطه.

إنّ السيّد الأسوأ، بين كل الأسياد الذين يمكن أن يسيطروا على الشعب، وفقاً لما يرى لا بويسي، ليس ذاك الذي يسيطر بعد الغزو فيُفرِط دونما وازع في العبث بغنائمه، ولا هو أيضاً ذاك الذي جاءه العرش إرثاً، فتعامل مع رعاياه تعامله مع عبيد طبيعيين، وإنما هو

الذي «جاءه المُلْك انتخاباً من الشعب، والذي وضع الشعب بنفسه الدولة بين يديه. إنه الأسوأ، كما يقول لا بويسي، لأنه مصمم على «ألا يتزحزح» عن القمة التي وُضِعَ فوقها، وقرّر أن «يخلف لأبنائه السلطة التي منحه الشعب إياها»، وعليه أن يجْهَد أكثر من الآخرين لكي «يُنْسيَ أتباعه الحرية التي مازالت ذكراها حيّة في ذاكرتهم»، فمهمّته إذاً تفوق مهمّة الآخرين مشقة، لذا عليه القيام بها بحزم أكبر وبمزيد من العنف.

لكنّ ضعف الطبيعة البشرية يهبّ لنجدته، وأولئك الذين قاموا في البداية بخدمته قسراً يتعوّدون هم أنفسهم على العبودية تدريجياً. وتمضي الأحوال نحو الأفضل أيضاً حين تنطفىء آثار الجيل الذي شهد الحرية، فهذه لن تصير بالنسبة إلى الأجيال الجديدة سوى كلمة فارغة من كلّ معنى. «إنّ الذين وُلدوا فوجدوا النير يعلو رقابهم، لا يلحظون الداء أبداً». لكن فقدوا كلّ ما يكوّن كرامة الإنسان، وحين يتوجّه المرء من البندقية إلى القسطنطينية، «ألا يلمس أنّه خرج من مدينة بشر ليدخل حظيرة بهائم»؟ هنالك شيئان اثنان يصونان هذا الطغيان، بعد إرساء قواعده، وهما الجهل وحبُّ الشهوات الدنيئة، فعلى الطاغية إذاً أن «يحرِّم الكتب والعقيدة التي تمنح الناس الإحساس بالتعرف على ذواتهم وعلى مقت الطغيان أكثر من أي شيء آخر». وعليه فوق ذلك أن يُغدِق عليهم التسلياتِ الأقدرَ على إثارتهم وتشتيت ذهنهم. وعلى ذلك، فإنّ قورش، سيّد مدينة سارد، قد أنشأ فيها قبل كل شيء الحانات والمسارح والملاعب وكل ما من شأنه أن يعزّز حب الملذّات، «ووجد نفسه على خير ما يرام في ظلّ تلك الحامية» التي وضعها في سارد، حتى إنّه لم يعد بحاجة لأن يُشهِر عليها السيف. كذلك كانت عليه الحال في روما حيث شكّلت «المسارح والملاعب والتمثيليات الهزلية وعروض الألعاب

والمصارعات والوحوش الغريبة وكل المخدرات الأخرى من أنواع الفتن الجاذبة للعبودية». وليس الطغيان صادقاً على الدوام في مخططه لتخنيث البشر، لكن لا بويسي يؤكد على أنّ القصد «في نظرها لا يتعدى» شيئاً آخر البتة. ومن يدري، حين يتحقق هذا الفوز، مدى الخبل الذي سترزح تحته تلك الجموع وتطول عبوديتها؟ فالأشياء الوضّاءة تفوتها، وما من شيء لا نستطيع توقعه من غبائها. يقول لا بويسي: «هذا يكدّس الدراهم (التي يُرمى بها للشعب)، وذاك يأكل حتى التخمة في وليمة عامة وهو يسبّح بحمد تيبيريوس ونيرون على سخائهما، ليجد نفسه في الغد مرغماً على التخلي عن أملاكه لجشع الأباطرة الرائعين، وعلى تسليم أطفاله لفجورهم، وحتى على بذل دمه لبطشهم، وهو جامد كالحجر لا ينبس ببنت شفة، ولايهتزّ أكثر من اهتزاز أرومة شجرة يابسة». وفضلاً عن ذلك فإنّ الحشود الشعبية تمحض كامل محبتها، وتكنّ خالص ودّها، لا إلى يوليوس قيصر فقط «الذي ضرب بالقوانين والحرية عرض الحائط»، بل لنيرون نفسه، وليس فقط للذين أرسوا أسس العبودية، بل للذين وجدوها قائمة فأفرطوا في استخدامها.

وما هو في نهاية المطاف باعث العبودية، وما هو أساسها؟ وما الذي يروق الكثير من الناس في الإبقاء على تلك السلطة الاستبدادية؟ وأيّ إحساس هو ذاك الذي يحمل الناس على مساندة السلطة الاستبدادية؟ أيّ إحساس يحثّ الكثير من الناس على دعمها بالقوة والأفكار التي هي بحاجة إليها، فمن دونها لا تقوى على الصمود يوماً واحداً؟ لا يرى لا بويسي من علة لهذا التسابق من قبل خدم لا يُستَغْنى عنهم سوى المنفعة الشخصية، التي تنتشر من قريب إلى أقرب وهي تربط البعض بالبعض الاخر حتى حشد كبير من الناس المرتبطين بالطغيان، للوصول إلى مركز لكل الأطماع ومصدر

لكل المنافع: خمسة رجال أو ستة وجدوا لدى الطاغية أُذُناً صاغية؛ ويتحكّم هؤلاء الستة بستمئة «يجنون المنافع في ظلّهم. ويتحكّم الستمئة هؤلاء بستة آلاف تحت إمرتهم فيدرّبونهم التدريب اللائق. ولسوف يرى من يرغب في تفكيك خيوط هذه الشبكة، أنّ المقيّدين إلى الطاغية بتلك السلسلة المتلاحمة ليسوا ستة آلاف بل هم مئات الآلاف وملايين. وهو يستعين بهم مثلما يقول هوميروس على لسان جوبيتر الذي يتبجّح قائلاً إنّه لو سحب تلك السلسلة لاستجرّ إليه كل الآلهة. .» ذلكم حسبما يرى لا بويسي المحرّك الأكبر للسلطة الاستبدادية. إنه السرّ الذي كان يلاحقه من صفحة إلى صفحة وهو ما ينفكُّ يتساءل كيف يستطيع الطغيان القيام على الأرض والثبات فيها. وتنظيم الطغيان هذا إنما هو مشؤوم لا سيّما أنه يجسّد «كل الشرّ وكلّ ما في المملكة من حثالة» تتجمّع حول الطاغية بفعل انجذاب طبيعي، مثلما تندفع الأخلاط في الجسد نحو الجزء المريض. وبئس المكسب على كل حال أن يكون المرء قريباً جداً من صاحب السلطة المطلقة، معرّضاً عن كثب لنزواته المباغتة. أليس كاليغولا الذي كان يردّد وهو يعانق أحبّ العشيقات إلى قلبه: «يا له من رأس جميل تكفيه كلمة مني حتى يسقط أرضاً!» إذاً، فلْنتحاشَ الطغاة. ولتبقَ عيوننا مرفوعةً نحو السماء، محافظين على شرفنا بمعونة الله الذي لا يسعه القبول بإذلال مخلوقاته.

ذلكم هو البحث، الذي ليس، والحق يقال، سوى صرخة بليغة ضدّ العبودية، إلا أنها تفسّر لنا تفسيراً ضئيلاً ما فحواها، وهو تفسير بعيد عن أن يعطينا علة وجودها الحقيقية.

لا يتمّ الكشف عن محرّك السلطة الاستبدادية إذا قيل لنا فقط إنه يهمّ عدداً كبيراً من الناس من قريب إلى أقرب في سبيل دعمه وازدهاره. وهنالك أسباب أعمق لهذا الوباء الذي ينتشر في مجتمع

بشري فيستهلكه. وهو يتخذ أشكالاً شتى ويتكلّم بعدّة ألسن ويتصرّف بطرق كثيرة. ولئن كان لا بويسي قد وضع إصبعه على بعض من طبائعه الأكثر عمومية والأطول ديمومة، فهنالك ملامح أخرى وهامة من شكله قد تركها في الظل، فهو لم يبحث قط أين يبدأ الطغيان، وأين تنتهي السلطة الشرعية، لقيام كل مجتمع إنساني. ولم يقل لنا شيئاً يمكن أن يعيننا على أن نتبيّن في أي لحظة، وبأي طريقة يمكن للطاعة الصحيحة، التي يستطيع مخلوق عاقل أن يتفهّمها ويتحمّلها، أن تفقد اسمها لتتخذ اسم العبودية المُشين. ونقول باختصار، إنه يُثير من المسائل أكثر مما يحلّ، وفيما هو يحرك ببلاغة لاهبة ذلك الموضوع الكئيب ليكون موضع تأمل من قبل أذكى العقول، فإنه لا يعلـّمنا بقدر ما يرغمنا على التفكير، فلْنتجاوزْ إذاً حدود هذا البحث الضيقة بعض الشيء ولنبحثْ بأنفسنا عما هي العبودية حقاً، وبم نتعرّف عليها ومن أين مصدرها.

II

لوْ لمْ تكنِ العبودية قائمة، مثلما يبدو أن لا بويسي يعتقد، إلا على تجهيل العدد الأكبر وعلى المنفعة الشخصية لأبعد الناس عن النزاهة، والمتجمّعين حول سلطة استبدادية، لما كان لها أيُّ أملْ في أن تعمِّر طويلاً، ولا كنا شهدناها تنحدر بشعب وتعيث فساداً في صفوفه لزمن طويل. إنّها تقوم على أسسٍ أشدّ رسوخاً، وإذا ما تمعّنّا عن قرب في ما يساندها، اكتشفنا، مثلما يحدث غالباً، نتفة من الحق والحقيقة التي تمنح قوتها لكومة كبرى من الأكاذيب، فما من شيء خطأ كلياً ولا من شيء سيّىء مطلقاً، يمكن أن يتماسك في العالم. إنما ينبغي البحث داخل مزيج من الخير والشر، وإن يكن على قدرٍ غير متساوٍ في الحقيقة، عن السبب وراء كل وباءٍ يدوم، فالطاعة هي الشرط الذي لا يُمكنُ تجاوزه، وهي الصلة التي لا

يُستَغنى عنها في كل المجتمعات الإنسانية. هذه الطاعة الصحيحة والضرورية هي التي إنْ جرى تشويهها في ملامحها الأساسية والانحرافُ بها عن هدفها المشروع، تحوّلت إلى عبودية. وعلى الرغم من تشويهها والانحطاط بها على ذلك النحو، وأنّ اسمها قد تغيّر في نظر جميع المفكرين، فإنها تحتفظ مع ذلك بجزء من فضيلتها لأنّ الجميع يشعرون بضرورتها ولا يسع أحداً الاستغناءُ عنها، فتتمثّل مهارة الطغيان في خلط تلك الطاعة بالعبودية إلى حدٍ يبدو معه الأمران شيئاً واحداً فيغدو الجاهل عاجزاً عن التمييز بينهما.

لا ينخدع العقلاء بسهولة، كما ينخدع عامة الناس، لكن قد ينتابهم القنوط حيال التفريق بين شيئين مختلطين مثل ذلك الاختلاط الوثيق. وإذا لم يرَوْا من وسيلة تعيد للطاعة، التي لا يستطيع المجتمع العيش من دونها، سموّها ونقاءها الطبيعيين، فإنّ الأكثر نزاهة من بينهم يمكن أن يجدوا أنفسهم ميالين إلى تحمّلها وهي على الصورة الكاذبة والمرهقة التي أُلصِقت بها، بدلاً من زعزعة الدولة كلها بلا طائل. وهذا النوع من القبول هو الذي أُطلق عليه في كل الأزمنة وبكلّ اللغات، **تفضيل الخضوع على الفوضى**. ولا يدلّ هذا التعبير الشائع جداً إلا على نوع من اليأس من تخليص الطاعة العاقلة والضرورية عن الطاعة الهوجاء والمشينة التي طالما مزجوا بينهما بمهارة بالغة. وإنّ ذلك اليأس الذي يمكن أن يشعر به الناس الشرفاء، أو بقول آخر، تلك الريبة في أنفسهم وفي طالعهم، لهو إذاً الأساس الحقيقي لكل طغيان يستمر لبعض الوقت على الأرض. وهو لا يصمد، كما رأى لا بويسي بكل وضوح، إلا إذا تحمّله الناس. لكنّهم لا يتحمّلونه إلا يأساً من إصلاحه، أي خوفاً من التعرّض لشرٍ أعظم إذا ما سعَوا للتخلّص منه، وهو ما يؤول في نهاية المطاف إلى النتيجة عينها. ويستطيع الذين يحبون التعمّق في التفكير أن يدركوا

هنا، من غير أن يُطيلوا التوقف، لـمَ لا يسَعُ العبودية مَطلقاً أن تكون مصحوبة، لدى الشعوب التي تقاسي منها، بأي سخاء عاطفي وأي جهد جميل يصدر عن العبقرية أو الفضيلة ولـمَ هنالك حرب خفية ودائمة بينها وبين كل ما يسمو بقلب الإنسان رفعةً وجرأة: ذلك أنها تصدر قبل كل شيء عن تثبيط الروح الإنسانية، وعن العجز الذي تلمس النفس أنها واقعة فيه حقاً أو افتراضاً، وأنها بسبب ذلك تظل تواكب عن قرب الأفكارَ والمشاعرَ الكفيلة بإثارة أعصابنا والمتسبّبة في خمولنا.

قلت ما مرتكز العبودية وما المعنى الذي يمكّن في الواقع من تسميتها طوعية. ومع ذلك فما فحواها، ما قوامُها هي نفسها؟ فمتى يسعنا القولُ إنّها قائمة، وما الآية التي تجعلنا نتعرّف على أنّ حدّ الطاعة العاقلة قد جرى تجاوزه، وأنّ مجتمعاً بشرياً قد انحرف عن الطريق القويم بفعل الأحداث أو بفعل يدٍ آثمة، فخطا خطوتَه الأولى نحو المناطق الكئيبة والموبوءة للعبودية؟ إن ذلك الحد الفاصل ما بين الطاعة الضرورية والمشروعة وبين العبودية خطٌ متقلّب، تبعاً للأمكنة والأزمنة، وتبعاً للمجتمعات التي تحتاج أن تتقيد بهذا المقدار أو ذاك من النظام لتثبّت أقدامها، وتبعاً لحالة النفوس التي تستطيع القبول بحدّ من الطاعة لا ينحدر بها إلى الذلّ. ومع ذلك فلا تظنّوا أبداً أنكم قادرون على الإفلات، عبر هذا الدرب الذي يُطري العبودية، وأنتم تهتفون بأنّ ذلك التنازل كافٍ، وأنّ من المجتمعات ما يلزمها ما نقصد نحن بالاستبداد، وأنّ هذه الكلمة فارغة من كل معنى مادام ممكناً انطباقُها على حالات شديدة الاختلاف. أجل، إنّ حدّ الطاعة المشروعة متغيّر، وإنّ من الممكن لما هو عبودية في باريس أو في لندن، ألا يّكون كذلك في القسطنطينية أو في أصفهان. لكن إنْ كان ذلك الحدّ متغيّراً، فإننا نبقى متأكدين من تبيّنه حيثما

نكون، وأنّه يغدو بفضل مرونته نفسها، خارج احتمالات الخطأ التي لا يسع القواعد المطلقة أن تتفاداه قط.

يبقى أنّ تلك المرونة لا تستبعد كلّ قاعدة وأنّ هنالك علامات ثابتة تكون دالّة على العبودية .ويسعنا القول إنّها تقوم حين يتمّ الإبقاء على شعبٍ مبعداً عن درجة الحرية التي هو قادر عليها بشكل بديهي، أو حين يُحْرَم من الحرية التي نعم بها زمناً طويلا وبانتظام، فلا ريب على سبيل المثال، في أنّ شارل الأول، حين رفض التوسّع في امتيازات البرلمان كما رفض الإبقاء على بعض من حقوقه القديمة، إنما كان يرمي إلى هدف مزدوج بإخضاعه الشعب الإنجليزي للعبودية، وأنّ الثورة التي قلبته كانت ثورة شرعية. ومن الواضح أكثر أيضاً أن قيصر وأغسطس، حين أعطيا «القوانين والحرية إجازة إلزامية»، وفقاً للعبارة الرائعة التي استخدمها لا بويسي، أي حين قبضا بأيديهما على كل السلطات، وأعلن كلٌّ منهما عن نفسه محامياً عن الشعب، وتقدّما بمرشّحيهما لمنصب قنصل، وجعلا من المجالس الشعبية شكلاً باطلاً، قد أوردا الشعب الروماني، بصورة فعّالة ودائمة، مورد العبودية.

لكنني أدرك أن يتمّ التغلّب على هذا المثال الأخير بالقول عالياً: إذا كان تغيّر الحال هذا ضرورياً لدى الشعب الروماني، كما يمكن أن يكون لدى شعوب أخرى، فلمَ التنديد به على أنه مصيبة، ولم يُلام الذين قاموا به كأنما قد اقترفوا جرماً؟ وما الداعي للكلام على الطغيان والعبودية! ـ وأنا أسأل بدوري لمَ تُبَدِّل الأشياءُ الحتميّة اسمها وقيمتها لأنها حتمية، ولمَ يكفّ استعباد شعب عن أن يكون مصيبة وجريمة لأنّ أخطاءه ونزاعاته وتخاذله، رمت به نهائياً فوق ذلك المنحدر المشؤوم وألقت به في تلك الهوّة، فلا الشعب الذي وضع نفسه في هذه الحالة من العذاب وأحياناً ليضرع للحصول على

داء عميق وغير قابل للشفاء باعتباره خيراً نسبياً، ولا الناس الذين وقع عليهم اختيار القدَر أو الذين شعروا بنداء يصلهم عبر انحرافهم الطبيعي ليدسّوا ذلك السمّ لوطنهم، ليسوا بأبرياء ولا هم فوق ذلك موضع ثقة، ذلك أن هؤلاء وأولئك استسلموا للتيار الذي جرفهم جميعاً. تجري على المسرح الفسيح للعالم أشياءُ كثيرة لا يمكن تفاديها، فنحن نشهدها، ولا يسع ضرورتَها أن تخفّف من قبحها: إنّ العبودية من عِدادها وكذلك الطاغية الذي ينبغي أن يظهر وإياها في آنٍ معاً: لكن لا وجودَ لعبودية مشرّفة ولا لطاغيةٍ بريء، فمثلُ تلك الكلمات لا تتناغم أبداً على الألسن البشرية، فما من مجتمع استغنى بعدُ عن العذاب. ومن ذا الذي بنى مجده على أن يكون جلاداً؟ لستُ أدري إنْ كان لنا أنْ نثق بالتنبؤات المغرية التي يغدقونها على جنسنا البشري في المستقبل. ولا أدري إنْ كان أحفادنا سينعمون، على نحو ما يؤكّدون، بسلام شامل وحرية لا تغتصب، يعمّان الأرض كلها. لكن مادام العالم سيشهد ما قد شهد دائماً منذ بدء الوجود: دولاً تنشأ ثم تدول، ومجتمعاتٍ تتحضّر ثم ينخرها الفساد، وشعوباً ترتقي إلى الحرية، فتلبث هنالك لبعض الوقت، ثم تهوي في العبودية، فعبثاً نلاحظ أو نزعم أنّ قانوناً يفوق كل جهودنا يستثير مؤقتاً تلك الانحطاطات أو يوعز بها، ولسوف يكون حسناً على الدوام اتقاء ذلك، للإحساس بالذنب من الانتفاع به، والإحساس بالعار من السعي إليه. ألسنا محكومين جميعاً أيضاً بالموت ذات يوم؟ أليس مرسوماً لنا أن نعود تراباً؟ ومع ذلك فالداء الذي يُنهي حياتنا هو وباء، والذي هو من أمثالنا وينتزعُها منا فهو مجرم.

إنّما آياتُ العبودية الإبقاءُ على المرء بعيداً عن الحريّة التي هو قادر على التمتّع بها، أو حرمانه من التي تمتّع بها. لكن لكي لا يلبث هنالك أي غموض في ذلك النوع من الأشياء ولكي لا يكون

لتراخينا أي عذر، فقد أُعطينا علامة داخلية تُنذرنا، حتى لا يختلط علينا الأمر بشأن حال عبوديتنا. إنها لمذلّة نشعر بها حين نهب شبيهاً لنا، طاعة تفوق بكثير ما يحقّ له وفقاً لنظام الطبيعة والعقل. هذه المذلّة الداخلية هي إن صحّ القول ذات مسحة ربّانية، بمعنى أنها حتمية ولاإرادية، وأنّ الإنسان الأشدَّ هوساً بهوى الخدمة، يعرف أنه يخدم ويزدري نفسه في أعماق نفسه على قدر ما يستحقّ تقريباً. وأخيراً، فإنّ ذلك العار الفطري إنما هو الدلالة الأخلاقية على العبودية، وإنها تتبع العبودية عبر تحولاتها الأكثر تنوّعاً، وهي محصورة مثلها داخل حدود متقلّبة تبعاً للأمكنة والأزمنة. كان بوسع رجل شريف في بلاط ملكنا لويس الرابع عشر، على سبيل المثال، ألا يشعر بالامتهان أبداً من بعض أفعال التبجيل أكثر مما ينتاب أحقر رجلٍ حاشيةٍ في أيامنا يتردد لأدائها حيال الأكثر تفخيماً من بين الملوك المعاصرين. ومن ناحية أخرى، فإنّ ذلك الفرنسي نفسه، من القرن السابع عشر، ما كان بوسعه أن يتحمّل الإعراب، حيال ذلك الملك العظيم، عن مظاهر الاحترام بالطريقة المُهينة الشائعة لدى الميديين والفرس. تلك المذلّة الداخلية متغيّرة إذاً كالعبودية، وهي تعلمنا بوجود العبودية لأنها لا تظهر داخل النفس إلا إذا كان الفعل الذي قام به المرء مشيناً واقعاً بالنسبة إلى الزمان والمكان اللذين شهدا حدوثه. لكن ما من شيء حينذاك يحول دون أن يظهر لوعي الإنسان وأن يصيح فيه قائلاً إنه عبد وإنه راضٍ بذلك. إنّ هذا الصوت الصادر عن الكرامة الإنسانية المصابة بجرح قاتل يُسمَع بكل يسر إن كانت العبودية جديدة وكانت ذكرى الحال الفضلى حديثة العهد، لأنّ المقارنة التي يستحيل تفاديها بين الحاضر وبين ماضٍ قريب، تذكّر المرء تذكيراً دائماً بأنه عبد وأنّه من العار أن يكون عبداً. إذاً كلّما كانت العبودية مسلّماً بها وراهنة، كانت تلك المذلّة، التي هي دليل عليها، ثقيلة على النفس وحية، وكان محظّراً على

المرء أن يتجاهلها أو ينساها. وعلى العموم، فإنّ تلك المذلّة الثابتة، وهي أبعد ما تكون عن ترغيبه في تحسين حاله، تعود فتجعله في حال أسوأ. ذلك أنّ الإنسان حين تتوفّر لديه الأسباب الكافية لازدراء نفسه ويختار موقفه، يغدو قميناً بفعل أي شيء. ولقد أحسن لا بويسي عملاً إذاً حين لاحظ أنّ العبودية الحديثة العهد تغدو بكل يسر أسوأ أشكال العبودية، وفي هذا النوع من السقوط، كلما كانت السقطة من مكان عالٍ، كان وقعها أثقل.

ليس لهذا الحدّ المتبدّل من العبودية أن يغيب عن نظرنا، ولنعوّد أنفسنا على عدم النظر إلى الطغيان بوصفه لا ينفصل عن تلك الصور السمجة والعنيفة التي أحاطته بها عادات القدماء وقلة الاتساع في دولهم وضعف وحدتها، فالمرأة المصنوعة من الخشب والمسامير في عهد نابيس، والتي كانت تضمّ بين ذراعيها مواطني إسبارطة الأكثر غنى فتدميهم إلى أن يتخلّوا عن ثروتهم، تتحول إلى قطعة أثاث لا طائل وراءها في الأزمنة الحديثة حيث يغدو الجمع المنظّم والذكي للضرائب كافياً لسد احتياجات السيّد.

إنّ التعسّف في الإعدامات في روما القديمة، وأوامر القتل التي كان يرسلها الأمير، والجلاد وسيفه، ومبضع الطبيب الإغريقي وسفك الدم طوعاً في الماء الفاتر، هي طرق عتيقة تلائم تلك الأزمنة الخرقاء حيث كان للبطش الملكي أن يعوّض بالرعب عن عجز الوسائل، وحيث ما كانوا يجيدون الفنّ الذي أضحى مبتذلاً والمتمثّل في الإحاطة بكل شيء واحتواء كل شيء وإخضاعه وبسط السلطة على الجميع وفي كل مكان مثل شبكة حيّة.

هنالك ما هو أكثر، إذ يمكن لمجتمع ألا يكون فريسة للقتل ولا للنهب، بل يمكن لحقوق كل واحد أن تكون محترمة إلى حدٍ ما، ويمكن مع ذلك لهذا المجتمع أن يكون رازحاً في العبودية،

بفعل الخرق الواضح لحقّ الجميع. ولْنتناولْ مثالاً مألوفاً لدينا فنتأمّل في إنجلترا قليلاً. هنالك نوعان من القوانين المطبّقة اليوم وليس من يجادل فيها. أدعو النوع الأول الحق الشخصي، ويقوم على أنّ كلّ إنجليزي يتمتّع بضمانات قوية وعديدة تقتضي ألا تسيء إليه السلطة عن طريق المسّ بممتلكاته أو بشخصه. أما الثاني الجدير باسم الحق الوطني، فقوامه أنّ للشعب الإنجليزي أن يقرّر بسلطان مطلق، بواسطة البرلمان والوزراء التابعين له، ما يرى بشأن السياسة الخارجية والداخلية للبلاد. أليس يسيراً أن نتصوّر فنتخيّل تضافر ظروف، تؤدي إلى حرمان جميع الإنجليز من حقهم الوطني، من غير أن تمسّ بالحقوق الشخصية لكل إنجليزي؟ ألا يسعنا أن نتخيل وضعاً جديداً للأشياء لا يكون الوزراء فيه تابعين لجمعياتهم، وحيث القرار بشأن أمورهم الكبرى في الوقت الملائم ينتزَع من البرلمان، وحيث إنّ هذا البرلمان، وقد جرى النيل من تشكيله عبر التدخّل المتطرّف والمرجّح للسلطة المركزية، لا يعود سوى ظلٍّ لما كان عليه؟ لا جرم أنّ إنجلترا لن تغدو بغتة، من بعد هذا التغيير الكبير، أشبه بروما القديمة أو سيراكوزة على زمن الطاغية دينيس، فبوسع المرء أن يعيش فيها بأمان، وأن يتحرّك بحرية، وأن ينعم بممتلكاته فيبادل بها وينقلها. بل يمكن الكلام من وقت لآخر حول سير الشؤون العامة والشكوى منها، والتظاهر بالتصويت والتظاهر بإجراء مناقشات. لكنّ التاريخ الذي يغوص إلى عمق الأشياء، ولا يكتفي بالكلمات، سوف يقول إنّه بدءاً من يوم بعينه تمّ تجاوز حدّ الطاعة التي على الشعب الإنجليزي أن يؤديها لحكومته، وبصيغة أخرى إنّ إنجلترا قد انحدرت، بدءاً من ذلك اليوم، نحو العبودية، وإنّ القلب المُهان لكلّ إنجليزي سوف يقول له ذلك بالإلحاح والوضوح اللذين أشرنا إليهما قبل قليل.

يكفي الآن وجود ذلك الطغيان، أو إذا ما شئنا، أن ذلك الإلغاء لحرية كبرى قد تمّ واقعاً وقانونياً كي نقع على الفور في المجتمع الذي عاش تلك المأساة على كل الطبائع التي لمسها لا بويسي فأشار أليها في حالة العبودية. وإنّها لحقيقة أبدية تلك التي تتمثل في صورة السلسلة التي تقيّد بالطاغية كل الذين يساهمون في سلطته وينتفعون بها، بدءاً بالأكثر صلفاً وحتى الأدنى مهابة. وإنّها لحقيقة تتمثّل في أنّ الأكثر سوءاً هم الذين ينجذبون إليه منذ البداية، مثلما تنجذب أخلاط الجسد لتحيط بالجرح الذي ينهشه. وإنّها لحقيقة أيضاً أنّ الجمهور الجاهل ينجذب لمحبته بسبب طغيانه نفسه، وليجعل من سلطته غير المحدودة المركز الأوحد لتلك الآمال التي لا حدود لها ولتلك الرغبة الغامضة في الشيء الأفضل الكامنة دوماً في قلب الجماهير الشعبية. وإنها لحقيقة أنّ نظاماً من هذا النوع يشجّع كل أنواع الملذات التي يمكن أن تلهي الناس عن واجباتهم حيال أنفسهم. وهي أخيراً حقيقة أبدية (وهي المشرّفة أكثر للطبيعة البشرية) أنّ الذين يرفضون تلك الملذات الباطلة والذين لا يستسلمون لذلك الهذيان البهيج، هم مشبوهون، مثلما الذين كان شحوبهم لا يروق لقيصر، بالسعي للمحافظة على كرامة أنفسهم والتأسّف على الحرية المفقودة.

إنّ كل من عبّر تعبيراً موفقاً عن تلك الحقائق التي لا تتبدّل والتي يجري التثبّت منها في كل خطوة تخطوها البشرية، يحظى من دون ريب بأنّه سوف يحيا في ذاكرة جنسنا البشري، كما يستحقّ ألا يعرف الموت أبداً. كان لا بويسي عالماً وصديقاً حميماً للتراث القديم، وشاعراً رقيقاً يتميز بعلوّ الهمّة، فقد نظم قصائد جميلة وترجم كتاب كزينوفان **الاقتصادي** ببراعة تطاول ترجمة **أميو**، وأطلق على الكتاب اسماً صحيحاً ولائقاً فدعاه **حديقة الحيوانات النادرة**

وكان يجدر بنا اعتماده. لكن ما من شيء عبر ذلك كله كان قميناً بالإبقاء عليه حياً عبر الزمان. لكنّ مونتانييه كتب عنه فصلاً في **الأبحاث**، وكتب هو بنفسه **العبودية الطوعية**، وها هو خالد، لأنّ اسمه صار لصيقاً بكلمتي الصداقة والحرية، وهما من الكلمات الربّانية التي لا تمّحى من لغة البشر.



مقالات

«Tyran»
«Tyrannicde»
«Tyrannie»

بقلم
شوفالييه لويس دو جوكور
(Chevalier de Jaucourt)

في : *Encyclopédie*, tome XVI, pp. 784-786.



كان الإغريق يعنون بكلمة **طاغية** (السياسة والأخلاق)، مواطناً استولى على السلطة في دولة حرّة ذات سيادة، في حين كان يحكمها وفقاً لقوانين العدالة والشرعية. ولا نقصد اليوم بكلمة طاغية غاصباً فقط للسلطة المطلقة، بل حاكماً شرعياً أيضاً، يتعسّف في سلطته فيخرق القوانين، ليقهر أبناء شعبه، وليجعل من رعاياه ضحايا أهوائه ونزواته الظالمة التي يستبدلها بالقوانين.

ليس بين كل الآفات التي تُضِرُّ بالبشرية ما هو أكثر شؤماً من طاغية، فهو منشغل فقط في إشباع أهوائه، وأهواء الساقطين من أدوات سلطته، ولا ينظر إلى رعاياه إلا كعبيد حقيرين، ونظرته إلى كائنات من جنس أدنى، مكرّسين فقط لإرضاء نزواته، ويبدو له أنّ من حقّه أن يفعل بهم ما يشاء. وحين الإطراء والكبرياء يملآنه بهذه الأفكار، لايعود يعرف من قوانين سوى التي يفرضها. تلك القوانين العجيبة التي تمليها مصلحته ونزواته، إنما هي قوانين ظالمة، وتتبدل وفق تحركات عواطفه. أما وهو في وضع يستحيل معه أن يمارس طغيانه بمفرده، وبجعل الشعوب تنحني تحت نير رغباته الشاذة، فإنه مرغم على أن يُشرك معه وزراءه الفاسدين، فلا يقع اختياره إلا على أناس منحرفين لا يعرفون العدالة إلا لخرقها، ولا الفضيلة إلا

لامتهانها، ولا القوانين إلا للتهرّب منها، الطيبون مشبوهون أكثر من الخبيثين، وفضل الغير بالنسبة إليهم (أي للملوك) موضوع خوف على الدوام. أما وأنّ الحرب معلنة بين الطاغية ورعاياه، فهو مرغم على السهر سهراً متواصلاً في سبيل أمنه الشخصي، فلا يجده إلا في العنف، فيوكل أمره للدائرين في فلكه، فيتخلى لهم عن رعاياه وعن ممتلكاتهم لإشباع جشعهم وبطشهم، ولكي يضحّوا على مذبح أمنه بالفضائل التي تظلله. أما وهو يخشى كل شيء، فإنه يضرب كل شيء، فأعوان شهواته يصبحون هم أنفسهم موضوعاتِ مخاوفه، فهو لا يجهل أنّ المرء لا يسعه الوثوق بأناس فاسدين، فتحاصره الشكوك وألوانٌ من الندم والرعب من كل حدب وصوب، فلا يجد من أحد جدير بمنحه ثقته، إذ ليس لديه سوى شركاء في الإجرام، وليس لديه من صديق قط.

إنّ الشعوب التي أنهكها الطاغية، فتدهورت بوجوده وانحطّت، تفقد الإحساس حيال ما يحلّ به من نكبات، كما لا يسع القوانين التي خرقها أن تهبّ لنجدته. وعبثاً يناشد الأمة، لكن هل من وجود لها حيث هنالك **طاغية**؟

وإذا ما شاهد العالم بعض الطغاة السعداء ينعمون بطمأنينة بثمار جرائمهم، فإنّ تلك الأمثلة نادرة، وليس ما يثير الدهشة في التاريخ مثل **طاغية** مات على فراشه، فبعدما أغرق تيبيريوس روما بدم المواطنين الفاضلين، أضحى كريهاً في عين نفسه، فبات عاجزاً عن النظر إلى الجدران التي شهدت إعداماته، فأقصى نفسه عن المجتمع الذي قطع أواصره به، ولم يعد من رفيق لديه سوى الرعب والإحساس بالعار والندم. ذلكم هو الفوز الذي يحققه على القوانين! تلكم هي السعادة التي تؤمّنها له سياسته الهمجية! فهو يعيش حياة تفوق في رهبتها الموت الشنيع بمئة مرّة. وقد انتهى الأمر بكل من

كاليغولا ونيرون ودوميسيان إلى أن يزيدوا بأنفسهم سيول الدم الذي سفحه بطشهم. وإنّ تاج الطاغية هو لمن يريده. وقد كان بلين يقول لتراجان، «إنّ الالهة قد عبّرت، من خلال المصير الذي آل إليه سابقوه، عن أنّها لا تعطف إلا على الأمراء الذين يحبهم الناس».

الطغاة الثلاثون: (التاريخ اليوناني) دُعيَ هكذا الرجالُ الثلاثون الذين أقامهم الإسبارطيون على أثينا بقصد إبقائها تحت نير العبودية. لكنّ ثراسيبول صاغ الهدف النبيل لطردهم من أثينا، ونجح فيه. وعلى ذلك قال كورنيليوس نيبوس هذه الكلمة الجميلة عن ذلك الرجل العظيم: «كثيرون هم الذين تمنّوْا، وقلّة هم الذين سعدوا بإنقاذ وطنهم من طاغية واحد، أما ثراسيبول فأنقذه من ثلاثين».

قتل الطاغية: تعني كلمة تيرانيسيدا (Tyrannicida)، لدى الكتاب اللاتين، قاتل الطاغية. وكان السيد دابلانكور أول من استخدمها بهذا المعنى في ترجمته لِـ لوسيان، وينبغي أن يوافقه على ذلك كل ذي حسٍ سليم.

الطغيان: هو كل حكم بعيد عن العدالة وعن قيود القوانين.

كان اليونانيون والرومان يطلقون اسم طغيان على كل قصد يرمي إلى قلب السلطة القائمة على القوانين ولاسيما الديمقراطية. ويبدو أنهم كانوا مع ذلك، يميّزون بين نوعين من الطغيان: طغيان واقعي يقوم على عنف الحكم؛ وطغيانِ رأيٍ حين يعتمد الذين يحكمون أشياء تتسبب بصدمة لطريقة أمةٍ في التفكير.

قال ديون إنّ أغسطس رغب في أن يُدعى باسم رومولوس. لكنه عدل عن رأيه حين علم أنّ الشعب بات يخشى من أن يعلن نفسه ملكاً.

لم يكن الرومان الأوائل يرغبون في أن يحكمهم ملكٌ البتة،

لأنهم لا يستطيعون احتمال البطش: لم يكن رومان ذلك الزمان يرغبون في ملك، كي لا يتحمّلوا تصرّفاته. وعلى الرغم من أنّ قيصر، وأعضاء الحكومة الثلاثية، وأغسطس، كانوا ملوكاً حقيقيين، فقد حافظوا على مظهر المساواة الخارجي كلّه، وتميّزت حياتهم الخاصة بنوع من المعارضة لمظاهر البذخ التي ميّزت حياة الملوك آنذاك. وحين أعرب الرومان عن رفضهم للملوك، فمعنى ذلك أنهم يرغبون في المحافظة على عاداتهم، وعدم اتخاذ عادات شعوب أفريقيا وأهل الشرق.

ويضيف ديون إنّ الشعب الروماني كان ساخطاً على أغسطس، بسبب بعض القوانين التي سنّها فكانت مفرطة في القسوة. لكن ما إن دعا الممثلَ الهزليّ بيلاد، للعودة، وهو الذي كانت بعض الزمر والأحزاب قد طردته من روما، حتى هدأ السخط، فمثل ذلك الشعب أحسّ بالطغيان لطرد بهلوان، إحساساً حاداً فاق بكثير إحساسه حين انتُزِعت منه كل القوانين، فكان لا بدّ من الوقوع تحت سلطان **الطغيان** الحقيقي، ولم يتأخّر ذلك عن الوقوع.

أمّا وأنّ اغتصاب السلطة هو ممارسة سلطةٍ للآخرين حصةٌ فيها، فإننا نعرّف **الطغيان** بممارسة سلطة ظالمة أيضاً ومبالغ فيها، وليس لكائنٍ من كان حقّ فيها بالطبيعة: أو أنّ **الطغيان** هو استخدام سلطة تُمارَس ضدّ القوانين وعلى حساب الشعب، لإرضاء أطماعه الخاصة وانتقامه وجشعه وأهواء أخرى شاذة، تُلحق الضرر بالدولة. وهو يجمع الأطراف المتناقضة. ويقوم بتنصيب عملاق رهيب من بعض المقرّبين السفلة الذين يخدمونه، على رأس مليون من الناس المسحوقين.

يثير انحطاط الحكومات هذا المخاوف، ولاسيما أنه بطيء وضعيف في بداياته أما في النهاية، فهو مباغت ونشيط. ولا تظهر منه

في البداية سوى يد ممدودة للمساعدة، ليكشف من بعد عن عدد لا نهاية له من الأذرع التي تمارس القهر.

أقول هذا الانحطاط، وهذا الفساد في الحكومات، لا كما يتكلّم بوفندورف عن ملكية بسيطة، لأنّ كل أشكال الحكومات ميّالة لـ الطغيان، فحيثما يتمّ رفع الأشخاص إلى القوة القصوى من أجل قيادة الشعب، والحفاظ على ما يملك بذاته، فيستخدمون سلطتهم لغايات أخرى، ويدوسون بأقدامهم الناس الذين هم ملزمون بمعاملتهم بطريقة مغايرة تماماً، هنالك بالتأكيد يكون الطغيان، فإمّا أن يكون رجلٌ واحدٌ تقلّد الحكم فأخذ يتصرّف على ذلك النحو، وإما أن يكونوا عديدين يغتصبون حقوق الأمة. وهكذا يحدّثنا التاريخ عن ثلاثين طاغية في أثينا، مثلما يحدّثنا عن طاغية واحد في سيراكوزة. والكل يعرف أنّ سيطرة الحكم العشاري على روما، لم تكن سوى **طغيان** حقيقي.

يمارس الطغيان كامل سيطرته حيثما تتوقّف القوانين، أو حيث تُغْتَصَب بأساليب لصوصيّة، فكلّ من يتقلّد السلطة القصوى، ويستخدم القوة التي بين يديه، دونما أي مراعاة للشرائع الإلهية والبشرية، هو طاغية حقيقي. لا تتطلّب علماً ولا فناً ممارسة الطغيان. إنّه من نتاج القوة، وهو الطريقة الأكثر سماجة والأكثر رعباً في آن معاً، في ممارسة السلطة، **فليكرهوا وليحقدوا بشرط أن يخافوا.** ذلك هو شعار الطاغية. لكنّ هذا الشعار المشين لم يكن شعار مينوس أو رادامانت.

يروي بلوتارك عن كاتون من أوتيكا، وهو لا يزال طفلاً وتحت الوصاية، أنه كان يتردد كثيراً، لكن بصحبة معلّمه، على بيت الديكتاتور سيلا، بسبب ما بينهما من صلات قربى وحسن جوار. وشاهد يوماً داخل قصر سيلا، أنهم كانوا بحضوره أو بأمر منه،

يسجنون بعض الناس، ويحكمون على البعض الآخر بأحكام شتى: فينفون هذا، وينتزعون من ذاك ممتلكاته، وينفذون الإعدام خنقاً بحق ثالث. وباختصار، كان كل شيء يجري لا كما أمام قاضٍ بل كما في بيت طاغية الشعب. لم يكن المكان قصراً للعدل، بل كان مغارة طغيان، فاستدار ذلك الطفل الشهم صوب معلّمه هاتفاً بحدّة: «أعطني خنجراً، سأخفيه تحت معطفي؛ فأنا غالباً ما أدخل على سيلا في غرفة نومه، قبل أن ينهض؛ سأغرسه في صدره وأنقذ وطني من هذا الوحش المقرف». هكذا كانت طفولة هذا الشخص العظيم الذي تُوِّجتِ الفضيلةُ بموته.

لقد سئل طاليس عن الشيء الذي كان يبدو الأشدّ إثارة للدهشة في نظره، فقال إنه طاغية عجوز. لأنّ للطغاة من الأعداء ما يعادل عدد الناس الذين تحت سيطرتهم.

لست أعتقد بأنه قد وُجِد يوماً شعب، بلغت به البربرية والغباء حدّ الخضوع للطغيان بعقدٍ أصلي. بيد أنني أعرف أنّ من الشعوب من تسرّب اليها الطغيان إما على نحو غير ملحوظ وإما عن طريق العنف وإمّا بالتقادم. ولن أنصّب نفسي حكماً سياسياً حول حقوق مثل أولئك الملوك، أو حول واجبات بعض تلك الشعوب، فقد يكون على بعض الناس أن يرضَوْا بتحمّل مصيرهم: أن يتحمّلوا مساوىء الحكومات مثلما يتحمّلون أضرار الطقس السيّىء، ومثلما يتحمّلون كل ما لا يسعهم تغييره.

لكن لو حدّثوني خصوصاً عن شعب بلغ درجة من الحكمة والسعادة، ليؤسّس دستوراً حرّاً للحكم فيحافظَ عليه، مثلما فعلت على سبيل المثال شعوب بريطانيا العظمى، فسوف أقول لهم بكل حرّية إنّ ملوكهم ملزمون بموجب أقدس الواجبات التي أمكن للشرائع البشرية أن تضعها، والتي يمكن للشرائع السماوية أن تسمح

بها، بالدفاع عن حرية الدستور والحفاظ عليها مفضّلين إياه فوق كل اعتبار، ولاسيما أنّهم قائمون على رأسه. ولم يكن ذلك فقط رأي الملكة إليزابيت، التي لم تتفوّه قط بلغة مغايرة، بل رأي الملك جاك أيضاً. وهاكم الطريقة التي أعلن بها عن نفسه أمام البرلمان عام 1603 «سوف أفضّل تفضيلاً دائماً، وأنا أنشر قوانين صالحة وأنظمة مفيدة، الخير العام ومنفعة الدولة كلها، على منافعي الشخصية، وعلى مصالحي الخصوصية، وأنا على قناعةٍ بأنّ منفعة الدولة هي هنائي في هذه الدنيا، وأنّ ملكاً حقيقياً يختلف عن طاغية في هذه النقطة تحديداً».

وهنالك تساؤل إن كان الشعب، أي ليس الغوغاء، بل القسم السليم جداً من الرعية من مراتب الدولة كافة، يستطيع التملّص من سلطة طاغية يسيء معاملة رعاياه، فيرهقهم بالضرائب المتطرّفة، ويهمل مصالح الحكومة، ويطيح بالقوانين القوانين الأساسية.

أجيب أولاً عن هذا السؤال، بوجوب التمييز تماماً بين الإفراط الأقصى بالسيادة، ينتهي بجلاءٍ ووضوح إلى **الطغيان**، ويرمي إلى إهلاك الناس، وبين إفراط معتدل، من النوع الذي يجعلنا ننسبه إلى الضعف البشري.

يبدو في الحالة الأولى، أنّ للشعوب الحقّ الكامل في استرجاع السيادة التي أوكلوا قادتهم بها، فأساؤوا استخدامها أيّما إساءة.

أما في الحالة الثانية، فإنّ من الواجب المطلق للشعوب أن تتحمّل بعض الشيء، بدلاً من أن تُشهِر القوّة في وجه العاهل.

يرتكز هذا التمييز على طبيعة الإنسان والحكومة. من العدل أن يتحمّل المرء صابراً أخطاء الملوك التي يمكن تحملها، ومظالمهم الخفيفة، لأنّ في ذلك دعامة ندين بها للإنسانية. لكن ما إن يصبح

الطغيان متطرّفاً حتى يغدو من حقّ الناس أن ينزعوا عن الطاغية أمانة السيادة المقدّسة.

وهذا الرأي يمكن البرهان عليه:

1 ـ عبر طبيعة الطغيان الذي يحُطّ بنفسه من قيمة الملك بصفته التي ينبغي أن تكون محسنة.

2 ـ أقام الناس الحكومات من أجل منفعتهم الكبرى. وواقع الحال أنّهم إذا كانوا مرغمين على تحمّل كل شيء من حكّامهم، فسوف يجدون أنفسهم في حالة أسوأ بكثير مما كانت عليها حالهم يوم رغبوا في اللجوء إلى كنف القوانين.

3 ـ إنّ شعباً خضع بنفسه لسيادة مطلقة، لا يفقد بفعل ذلك حقه في التفكير بالحفاظ على نفسه، حين يجد نفسه قد أُلزِم بحالة مزرية من البؤس. وليست السيادة المطلقة بنفسها سوى القدرة المطلقة على فعل الخير. وذلك ما يعارض كل المعارضة السلطة المطلقة على فعل الشر، التي ما وقع لشعب قط، وفقاً لكل الظواهر، أن فكّر في أن يوكلها لأي إنسان كان. ولْنفرض، كما يقول غروتيوس، أنّ أوّل الذين وضعوا القوانين المدنية، سُئلوا هل كانوا يزعمون أن يفرضوا على المواطنين ضرورة الموت بقسوة، على أن يحملوا السلاح لحماية أنفسهم من العنف الظالم الذي ينزله ملكهم بهم، فهل كانوا سيجيبون بـ نعم؟ فكل شيء يدعو للاعتقاد أنهم سيقررون رفض التحمّل. **إلا أنّ المقاومة تتسبب، لا محالة، بأكبر القلاقل في الدولة إذا كانت الأمور مجهّزة، أو أنها ستؤدي إلى دمار يمسّ عدداً كبيراً جداً من الأبرياء.**

لا مجال للشك، في الواقع، في أنه ما من أحد يمكن أن يتخلى عن الحرية، فالأمر يعني أن يبيع المرء حياته الخاصة وحياة

أبنائه ودينه. وبكلمة واحدة كلّ مزاياه المكتسبة. وليس ذلك ضمن قدرة الإنسان بكل تأكيد.

ولنضِفْ أننا ونحن نتكلّم عند اللزوم، أنّ الشعوب غير ملزمة بالانتظار حتى ينتهي ملوكهم تماماً من صنع قيود **الطغيان**، وأن يضعوهم في حالة العجز عن التصدي لهم. وحسبهم لكي يكونوا في حالةِ حقِّ التفكير في الحفاظ على أنفسهم، أنّ كل المساعي التي يقوم بها قادتهم ترمي إلى قهرهم، وأن يمضوا رافعي اللافتات، إن صحّ القول، لمهاجمة **الطغيان**.

إنّ الاعتراضات التي تُرفَع في وجه هذا الرأي قد جرى حسمها في الغالب من قبل كبار المفكرين من أمثال بايكون وسيدني وغروتيوس وبوفندورف ولوك وباربيراك، حتى يغدو من نافلة القول الرد عليها مجدداً. ومع ذلك فالحقائق التي عرضناها ذات أهمية قصوى، فمن الملائم أن نعرفها من أجل سعادة الأمم ومن أجل فائدة الملوك الذين يأنفون أن يحكموا بمعارضة القوانين. ومن المفيد جداً قراءة الأعمال التي تزيدنا علماً حول مبادىء الطغيان والأهوال التي تنجم عنه. لقد ذهب أبولينيوس من تيان إلى روما أيام نيرون، ليرى، حسبما قال، أيّ نوع من الوحوش هو الطاغية. وما كان بوسعه أن يقع على ما هو أفضل. لقد دخل اسم نيرون لغة الأمثال، ليغدو دلالة على وحش أسطوري في الحكم. لكن شاء سوء طالع روما، ألا يبقى لها في زمانه، سوى شيء ضئيل من الفضيلة. وكلما تضاءلت فضيلتها، تزايدت عبوديتها. لقد توجّهت كل الطعنات إلى الطغاة، لكنّ أي طعنة لم توجّه إلى الطغيان (شوفالييه دو جوكور).



ثبت المصطلحات

Meshui/ Maintenant	الآن
Loyer/ Contrepartie	إيجار/ مقابل
Echeler/ Escalader	تسلّق
République/ Res publica	جمهورية
Nacqueter/ Servir	خدم
Sébahir/ S'étonner	دُهِش
Ramentevoir/ Rappeler	ذَكَّر
Hommeau (homunculus, mot utilisé par Cicéron)	رُجَيْل (كلمة استخدمها شيشيرون)
Maugré/ Malgré	رغم
Heur/ Bonheur	سعادة
Mâtiner/ Maltraiter	سوء معاملة
Haim/ Hameçon	صنّارة
Etranger/ Eloigner	غريب/ إبعاد
Tollir/ Renverser	قَلَبَ
Se reboucher/ S'émousser	كلَّ
Maudisson/ Malédiction	لعنة

Passer/ Dépasser	مرّ/ تجاوز
Mignarder/ Traiter délicatement	معاملة بعناية
Entretien	مقابلة/ محادثة
Guerdon/ Récompense	مكافأة
Franc/ Libre	منعتق/ حرّ
Pourmener/ Débattre	ناقش

المراجع

Books

L'Ami de la révolution ou philippiques dédiées aux représeantants de la nation, aux gardes et à tous les français. Paris: Champigny, [1790-1791]. 4 vols.

Ariosto, Lodovico. *Roland furieux.*

Armaingaud, Arthur. *La Boétie, Montaigne et le contr'un. Réponse à M. P. Villey et réplique à M. Bonnefon.* Paris: Armand Colin, 1909.

———. ———. *Réponse à M. R. Dezeimeris.* Extrait de la «Revue philomathique», décembre 1907. Bordeaux: Impr. de G. Gounouilhou, 1907.

———. ——— *Réponse à P. Bonnefon.* Paris: Revue politique et parlementaire, [1907].

———. *Montaigne pamphlétaire. L'Enigme du* «contr'un». Paris: Hachette, 1910.

———. *A Propos du «contr'un»: Réponse à M. H. Barckhausen.* Bordeaux: Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde, 1909.

Aubigné, Théodore Agrippa d'. *Histoire universelle.* Amsterdam: [s. n.], 1726.

———. ———: *1553-1602.* Ed. publ., pour la société de l'histoire

de France, par le baron Alphonse de Ruble; [table des matières, tome X, par P. de Vaissière]. Paris: Renouard: H. Laurens, 1886-1909. 10 vols.

Baillet, Adrien. *Jugemens des sçavans sur les principaux ouvrages des auteurs*. Paris: A. Dezallier, 1685-1686. 4 tomes en 9 vols.

———. *Jugemens des savans sur les principaux ouvrages des auteurs. Amsterdam: Aux Dépens de la Compagnie, 1725.* 8 tomes reliés en 2 vols.

Barnaud, Nicolas. *Le Réveille-matin des français et de leurs voisins.* Composé par Eusèbe Philadelphe cosmopolite, en formes de dialogues. Edimbourg: L'Imprimerie de Jaques James; [Strasbourg: Bernard Jobin], 1574. 2 parties en 1 vol.

———. *Le Réveille-matin des françois, et de leurs voisins; [dialogue second du réveille matin des français, et de leurs voisins].* Composé par Eusèbe Philadelphe, cosmopolite [i.e. Nicolas Barnaud], en forme de dialogues. Paris: EDHIS, 1977. 2 vols. en 1.

Barnaud, Nicolas. *Estienne de La Boëtie contre Nicolas Machiavel, étude sur les mobiles qui ont déterminé Estienne de La Boëtie à écrire le discours de la servitude volontaire.* Bordeaux: A. Mollat, 1908.

———. *L'Humanisme et la politique dans le discours de la servitude volontaire: Etude sur les origines du texte et l'objet du discours d'Estienne de la Boétie.* Paris: Libr. ancienne Edouard Champion, 1923.

———. *La Boétie et Machiavel, d'après une publication récente. Réponse à M. le Dr Armaingaud.* Bordeaux: Impr. de G. Gounouilhou, 1909.

Bodin, Jean. *Les Six livres de la république*. [Aalen, Scientia Verlag], 1961.

———. ———. Paris: Jacques du Puys, 1576.

———. ——— *de J. Bodin*. Paris: J. Du Puys, 1583. 2 parties en 1 vol.

Boncour, P.-J. *Estienne de La Boétie et les origines des libertés modernes*. Paris: Alcan, 1900.

Bonnefon, Paul. *Estienne de La Boétie*. Genève: Slatkine, 1970.

———. ———: *Sa Vie, ses ouvrages et ses relations avec Montaigne*. Bordeaux: P. Chollet, 1888.

———. *Montaigne et ses amis, La Boétie, charron, Mlle de Gournay*. Nouvelle édition [de «Montaigne. L'homme et l'œuvre»]. Paris: A. Colin, 1898. 2 tomes.

Brutus, Stephanus Junius. *De La Puissance légitime du prince sur le peuple, et du peuple sur le prince, traité très-utile et digne de lecture en ce temps Escrit en* latin par Estienne Iunius Brutus, et nouvellement traduit en françois. [Geneva: s. n.], 1581.

Burdeau, Georges. *L'Etat*. Paris: Editions du Seuil, 1970. (Politique; 35)

Calderini De-Marchi, Rita. *Jacopo Corbinelli et les érudits français, d'après la correspondance inédite Corbinelli-Pinelli (1566-1587)*. Milano: U. Hoepli, 1914.

Calvin, Jean. *Christianae religionis institutio, totam fere pietatis summam et quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium complectens*. Basileae: T. Platterum et B. Lasium, 1536.

Castiglione, Baldassare. *Il Libro del cortegiano, del conte Baldesar Castiglione... - «A la fin»: In Venetia, nelle case d'Aldo Romano e d'Andrea d'Asola suo suocero, nell' anno 1528, del mese d'aprile*. Venetia: [s. n., 1528].

Combes, François. *Essai sur les idées politiques de Montaigne et La Boétie*. Bordeaux: H. Duthu, 1882.

Communay, A. *Le Parlement de Bordeaux: Notes biographiques sur ses principaux officiers*. Bordeaux: Favraud, 1886.

Contre l'excitation à la haine et au désordre. Liste des ouvrages retires de la circulation et interdits en Belgique. Bruxelles: [s. n.], 1941.

Daneau. *De juridictione omnium judicum*.

Day, Hem. *Etienne de La Boëtie*. Paris: R. Debresse, 1939. (Bibliothèque de l'artistocratie, cahiers mensuels de littérature et d'art; 103)

Deberly, Albert. *Traité de la servitude volontaire ou contr'un: Etude sur Estienne de La Boétie*. Amiens: Impr. de T. Jeunet, 1864.

Dezeimeris, Reinhold. *Sur L'Objectif réel du discours d'Estienne de La Boëtie de la servitude volontaire, remarques nouvelles*. Extrait des «actes de l'académie des sciences, belles-lettres et arts de Bordeaux». Séance du 7 mars 1907. Bordeaux: Impr. de G. Gounouilhou, 1907.

Diderot, Denis. *Oeuvres complètes de Diderot*. Revues sur les éditions originales... Etude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle, par J. Assézat [et Maurice Tourneux]. Paris: Garnier frères, 1875-1877. 20 vols.

———. *Réfutation de l'homme d'Helvétius*.

Edelman, Bernard. *L'Homme des foules*. Paris: Payot, 1981. (Petite bibliothèque Payot; 395)

Ferrari, Jean. *Les Sources françaises de la philosophie de Kant*. Paris: Klincksieck, 1979. (Collection «philosophia»; [6])

Feugère, Léon. *Caractères et portraits littéraires du XVIe siècle*. Paris, Didier, 1859. 2 vols.

———. *Etienne de la Boétie, ami de Montaigne*. Etude sur sa vie et ses ouvrages, précédée d'un coup d'oeil sur les origines de la littérature française. Paris: Labitte, 1845.

Fillon, Benjamin. *La Devise d'Etienne de La Boëtie et le juriste fontenaisien Pierre Fouschier*. Fontenay-le-Comte: P. Robuchon, 1872.

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. [Paris]: Gallimard, [1966]. (BibliotheÌque des sciences humaines)

Gigon, Stéphane Claude. *Contribution à l'histoire de l'impôt sous l'ancien régime: La Révolte de la gabelle en Guyenne, 1548-1549*. Paris: H. Champion, 1906.

Goulart, Simon. *Les Mémoires de l'estat de France sous Charles neufiesme, contenans les choses plus notables, faites et publiées tant par les catholiques que par ceux de la religion, depuis le*

troisiesme édit de pacification fait au mois d'aoust 1570, jusques au règne de Henry troisiesme... [Recueillis par S. Goulart]. 2ème édition... augmentée de plusieurs traitez notables. Meidelboug: H. Wolf, 1578. 3 vols.

Goyard-Fabre, Simone. *L'Interminable querelle du contrat social.* Ottawa, Canada: Editions de l'université d'Ottawa, [1983]. (Philosophica; no. 21)

Grotius, Hugo. *Hugonis Grotii de Jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur.* Parisiis: Apud N. Buon, 1625.

Habasque, Francisque. *Cour d'appel d'agen. Un Magistrat au XVIe siècle, Estienne de La Boëtie, discours prononcé à l'audience solennelle de rentrée, le 3 novembre 1876.* Agen: Impr. de P. Noubel, 1876.

Harth, Dietrich. *Philologie und praktische Philosophie, Untersuchungen zum Sprach-und Traditionsverständnis des Erasmus von Rotterdam.* Munchen: W. Fink, 1970. (Humanistische Bibliothek. Reihe 1: Abhandlungen; Bd. 11)

Hauser, Henri. *La Modernité du XVIe siècle.* Paris: F. Alcan, 1930. (Bibliothèque de la revue historique)

Hobbes, Thomas. *Le Citoyen ou les fondements de la politique = De Cive.* Traduction de Samuel Sorbière; chronologie, introduction, bibliographie, notes par Simone Goyard-Fabre. Paris: Flammarion, 1982. (Garnier-Flammarion; 385)

Homère. *Iliade.*

Hotman, François. *La Gaule francoise de François Hotoman = Franco-Gallia.* Nouvellement trad. de latin en français [par S. Goulart]. Cologne: Hierome Bertulphe, 1574.

———. ———. Paris: EDHIS, 1977.

Jones, Léonard Chester. *Simon Goulart, sa vie et son oeuvre, 1543-1628, thèse.* Genève: Impr. de A. Kündig, 1916.

La Boétie, Etienne de. *Il contr'uno, o Della servitù volontaria/ discorso di Stefano de La Boëtie; con la lettera del signor de*

Montaigne circa alla ultima malattia ed alla morte dell'autore; prima versione italiana di Pietro Fanfani. Milano: G. Daelli e C., 1864. (Biblioteca rara; 39)

———. *De La Servitude volontaire ou le contr'un (1548)*. Bruxelles: Temps nouveaux, 1899. (Bibliothèque des temps nouveaux; 20)

———. ———, *discours par Etienne de la Boétie*. Précédé d'une préface par A. Vermorel, et suivi de lettres de Montaigne relatives à La Boétie [d'un extrait des essais, sur l'amitié, et de 29 sonnets de La Boétie]. Paris: Librairie de la bibliothèque nationale, 1863.

———. ———, *par Estienne de La Boëtie (1548), avec les notes de M. Coste et une préface de F. de Lamennais (1835)*. Paris: Daubrée et Cailleux, 1835.

———. ———: *Transcrit en français moderne*. Préf. Charles-Ange Laisant. Paris: Groupe de propagande par la broch, 1931. (La Brochure mensuelle; 97)

———. *Discorso di Stefano della Boetie, della schiavitù volontaria, o il Contrà uno*. tradotto nell'italiano idioma. [Da Cesare Paribelli]. Napoli: [s. n.], [1798].

———. *Discours sur la servitude volontaire*. Bruxelles. Editions La Boétie, 1947.

———. ———. Préface d'Edmond Gilliard; [Avertissement de André Desponds]. Porrentruy: Les Portes de France, 1943.

———. ———. Texte établi [d'après le manuscrit de Mesmes] par P. Léonard...; Textes de Lamennais, P. Leroux, A. Vermorel, G. Landauer... [etc.]; [Publié par Miguel Abensour; introduction de Miguel Abensour et Marcel Gauchet]. Paris: Payot, 1976. (Critique de la politique)

———. ——— *ou le contr-un*. [Couverture de Marie Jeanne Maudot]. Paris: Les Editions du Raisin (Impr. nationale), [1944].

———. *Estienne de la Boétie. Vingt et neuf sonnets*. Maastricht (Hollande): Charles Nypels, maître-imprimeur; Paris: La

Connaissance se lasse de tout excepté de connaître1926.

———. *La Boétie. De La servitude volontaire. Lettres de Montaigne sur La Boétie.* Extraits des Essais (chapitre: de l'amitié). Notice et notes, par Mlle Ch. Charrier, licenciée ès letters. Libr. Hatier, [1924]. (Les Classiques pour tous; no. 179)

———. ———. *La Boétie. de la servitude volontaire, suivi du mémoire touchant l'Edit de janvier 1562. (Inédit) et d'une lettre de M. le conseiller de Montaigne.* Introduction et notes de Paul Bonnefon, Paris: Editions Bossard, 1922. (Collection des chefs-d'oeuvre méconnus)

———. ———. *Oeuvres politiques. Discours sur la servitude volontaire (texte intégral). Mémoire sur l'édit de janvier 1562 (extraits).* Présentation et notes par François Hincker. Paris: Editions sociales, [1971].

———. *Oeuvres complètes.* Préface de Lamennais. 1844.

———. ——— *d'Estienne de La Boétie.* Publiées avec notice biographique, variantes, notes et index par Paul Bonnefon. Bordeaux: G. Gounouilhou; Paris: J. Rouam, 1892.

———. ———. Réunies pour la première fois et publiées avec des notes, par Léon Feugère. Paris: J. Delalain, 1846.

———. *Oeuvres de La Boétie.* 1570.

———. *La Servitude volontaire ou Le contr'un.* Réimprimé sur le manuscrit d'Henry de Mesmes par D. Jouaust. Paris: Librairie des bibliophiles, 1872. (Collection des petits chefs-d'oeuvre)

———. *Verhandeling over de vrijwillige slavernij. Tegen de Ene.* Vertaald door Hillegonda de Ligt, met een inleiding van Bart de Ligt. Den Haag: Servire, 1933.

Landauer, Gustav. *Die Revolution.* Frankfurt-am-Main: Rütten und Loening, 1907. (Die Gesellschaft, Sammlung sozialpsychologischer Monographien; 13)

Léry, Jean de. *Histoire du voyage fair en la terre de Brasil autrement dite Amérique.* [s. l., s. n., 1568].

Locke, John. *John Locke. Lettre sur la tolérance*. Edition critique et préface par Raymond Klibansky; traduction et introduction par Raymond Polin. Paris: Presses universitaires de France, 1965.

Loyseau, Charles. *Traité des seignevries*. Paris: Chez Abel l'Angelier, 1608.

Machiavel. *Machiavel. Oeuvres complètes...* Texte présenté et annoté par Edmond Barincou; introduction par Jean Giono. Paris: Gallimard; 1952. (Bibliothèque de la pléiade; no. 92)

Magne, Eugène. *Etude sur Estienne de La Boëtie*. Périgueux: Impr. de Dupont, 1877.

Marat, Jean-Paul. *Les Chaînes de l'esclavage = The Chains of Slavery*. Présentation de J. D. [Jean Denis] Selche. Paris: Union générale d'éditions, 1972. (10-18; 689)

Mesnard, Pierre. *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*. Paris: J. Vrin, 1935.

———. ———. [2ème édition, rev. et augmentée d'un supplément bibliographique]. Paris: J. Vrin, 1951. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

———. ———. Avec Un Tableau chronologique dépliant hors-texte. 3ème éd. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969. (De Pétrarque à Descartes; 19)

Montaigne, Michel de. *Les Essais*. Texte établi et annoté par Albert Thibaudet. [Paris: Nouvelle revue franc 1937]. (Bibliothèque de la pléiade; [14])

———. ——— *de messire Michel seigneur de Montaigne,... livres premier et second*. Bourdeaux: S. Millanges, 1580. 2 parties en 1 vol.

———. ——— *de Michel, seigneur de Montaigne. Cinquiesme édition augmentée d'un troisiesme livre...* Paris: Chez Abel Langelier, 1588.

———. ———. Donnez sur les éditions les plus anciennes et les plus correctes, augmentez de plusieurs lettres de l'auteur...

avec des notes... par Pierre Coste. Nouvelle édition. La Haye: P. Gosse et J. Neaulme, 1727. 5 vols.

———. *Livre des Essais de Michel seigneur de Montaigne, divisé en deux parties.* Lyon: G. La Grange, 1593. 2 parties en 1 vol.

———. *Montaigne. Essais. Nouvelle édition, conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux, avec les additions de l'édition posthume, les principales variantes, une introduction, des notes et un index, par Maurice Rat,... Livre premier... Appendice sur Montaigne et La Boétie. [- Livre second... Appendice sur les sentences inscrites dans la de Montaigne. - Livre troisième... Appendice sur les livres de Montaigne].* Paris: Garnier frères, 1941-1942.

Montesquieu. *L'Esprit de lois.*

Moreri, Louis. *Le Grand dictionnaire historique, ou le Mélange curieux de l'histoire sacrée et profane... par le Sr Louys Moreri,... 2e édition [publiée par Parayre].* 3ème éd. Lyon: J. Gyrin et B. Rivière, 1683. 2 tomes en 4 vols.

Paulus, Claude. *Essai sur La Boétie.* Bruxelles: Office de publicité, 1949. (Collection Lebègue, no. 96)

Pausanias. *Pausaniae, descriptio Graeciae. Recognovit et praefatus est Ludovicus Dindorfius.* Parisiis: Firmin Didot, 1845. (Bibliotheca graeca)

Payen, Jean-François. *Notice bio-bibliographique sur La Boétie, l'ami de Montaigne, suivie de la servitude volontaire, donnée pour la première fois selon le vrai texte de l'auteur, d'après un manuscrit contemporain et authentique.* Paris: Firmin-Didot, 1853.

Plattard, Jean. *Montaigne et son temps.* Paris: Boivin, 1933.

Platon. *Les Lois.*

Polin, Raymond. *La Liberté de notre temps.* [Paris]: J. Vrin, 1977. (Problèmes et controverses)

Ponceau, Amédée. *Timoléon, réflexions sur la tyrannie.* Préface de Louis Lavelle. Introduction de Raymond Aron. Paris: M.

Rivière, 1970. (Etudes sur le devenir social; 4)

Plattard, Jean. *Etat présent des études sur Montaigne*. Paris: Société d'édition «Les Belles lettres», [1935]. (Études françaises; 36. cahier)

Poupart, Auguste. *Tyrannie, usurpation et servitude volontaire*. Trois traités extraits d'Alfieri, de Benjamin Constant et d'Estienne de La Boëtie. Bruxelles: Chez tous les libraires, 1853.

Prévost-Paradol, Lucien-Anatole. *Etudes sur les moralistes français*. Suivies de quelques réflexions sur divers sujets. Paris: Hachette, 1865.

Rabelais, François. *Gargantua*. 1535.

———. *Pantagruel*. 1533.

Rangeon, Franc. *Hobbes: Etat et le droit*. Préface de Victor Goldschmidt. Paris: J.-E. Hallier; A. Michel, 1982. (Collection méta)

Retz, Jean-François Paul de Gondi. *Cardinal de Retz. Mémoires. La Conjuration du comte Jean-Louis de Fiesque. Pamphlets...* Textes présentés et annotés par Maurice Allem et Edith Thomas. [Nouvelle édition]. [Paris]: Gallimard, 1968. (Bibliothèque de la pléiade; 53)

Riveline, Maurice. *Montaigne et l'amitié*. Paris: F. Alcan, 1939.

Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes. Jean Jacques Rousseau. vol. 3, Du Contrat social Ecrits politiques*. [s. l.]: Bibliothèque de la pléiade, [n. d.]. (Bibliothèque de la pléiade; vol. 69)

Sainte-Beuve, Charles Augustin. *Causeries du Lundi*. Paris: Garnier frères, 1926.

———. ———. 2ème éd. Paris: Garnier, 1852-1862. 15 vols.

Salluste. *Discours de Marius, plébéien et consul, traduit en prose et en vers françois du latin de Salluste: Suivi du discours d'Etienne de La Boétie, ami de Montaigne, & conseiller au parlement de Bordeaux, sur la servitude volontaire, traduit du françois de son*

temps en françois d'aujourd'hui par l'ingénu, soldat dans le régiment de Navarre. [s. l.]: [s. n.], 1789.

Schmidt, Albert-Marie. *Etudes sur le XVIe siècle, avec les témoignages de Franc. Mauriac et Marc Boegner... Raymond Queneau... Robert Kanters*. Paris: A. Michel, 1967.

Schmidt, Hans. *Estienne de la Boétie's «Discours de la servitude volontaire» (Le Contr' Un) und Seine Beziehungen zu den staatspolitischen Schriftendes 16 Jahrhunderts in Frankreich*. Marburg: Bauer, 1934.

Strowski, Fortunat. *Montaigne, sa vie publique et privée*. Paris: Editions de la nouvelle revue critique, 1938.

Tegen ophitsing en wanorde. Lijst der aan den verkoop onttrokken en verboden boeken in België. = Contre l'excitation à la haine et au désordre. Liste des ouvrages retirés de la circulation et interdits en Belgique. Brussel: Drukkerij A. Hessens, 1941.

Thierry, Augustin. *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers état*. [Paris]: Garnier, [1875].

Vers françois de feu Estienne de la Boétie, Conseiller du Roy en sa court de Parlement à Bordeaux. Paris: Impr. de F. Morel, 1571.

Vindiciæ contra tyrannos: siue, De principis in populum, populiìque in principem, legitima potestate. [Edited by Philippe de Mornay]. Edimburgo: [Basle], 1579.

Virgile. *Enéide*. VI.

Periodicals

Barckhausen, H. *Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde*: mars-avril 1909.

Barrère, Joseph. *La Revue philomatique de Bordeaux*: nov.-déc. 1908.

———. ———: janv.-fév. 1909.

———. ———: juil.-août 1909.

Boncour, P.-J. *Revue de sociologie*: no. 5, mai 1900.

Bonnefon, Paul. «Mémoire sur l'Edit de janvier 1562.» *Revue d'histoire littéraire de la France*: 24e année, 1917.

———. *Revue politique et parlementaire*: janvier 1907.

Delaruelle, L. «L'Inspiration antique dans le discours de la servitude volontaire.» *Revue d'histoire littéraire de la France*: vol. 17, 1910.

Demeure, Fernand. «Montaigne et la Boétie.» *Mercure de France*: 1er juillet 1933.

Goyard-Fabre, Simone. «Au Tournant de l'idée de démocratie: L'Influence des monarchomaques.» *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'université de Caen*: no. 1, 1982.

———. «Le «Peuple» et le droit d'opposition in actes du colloque «Philosophie et Démocratie» (Caen, mai 1982).» *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen*: no. 2, 1982.

Hauser, Henri. «De L'Humanisme et de la réforme en France, 1512-1552.» *Revue historique*: t. LXIV, 1897.

Jaucourt, Louis. «Tyran.» *Encyclopédie*: vol. XVI.

———. «Tyrannicide.» *Encyclopédie*: vol. XVI.

———. «Tyrannie.» *Encyclopédie*: vol. XVI.

Lablénie, E. «L'Enigne de la servitude volontaire.» *Revue du XVIe siècle*: tome XVII, 1930.

Lefort, C. «La Naissance de l'idéologie et l'humanisme.» *Textures*: nos. 6-7, 1973.

Leroux, Pierre. *Revue sociale*: août-septembre 1847.

Lyons, J. C. «Concept of the Republic in French Life of the 16th Century.» *Roman Review*: 1930.

Marat, Jean-Paul. «Projet dévoilé d'endormir le peuple.» *L'Ami du peuple*: 7 août 1789.

Mercier, Ch. «La Théorie politique des calvinistes dans les Pays-

Bas à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe siècle.» *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*: 1933.

Michel, Pierre. «La Boétie, Montaigne et Machiavel.» *Dante*: vol. IV, fév. 1935.

Payen, J. F. «Note bibliographique sur Etienne de la Boétie.» *Bulletin du bibliophile*: no. 20, août 1846.

Prévost-Paradol, Lucien-Anatole. «discours de la servitude volontaire.» *Journal des Débats*: 19 décembre 1859.

Richet, Denis. «Autour Des Origines idéologiques lointaines de la révolution française: Elites et despotisme.» *Annales E.S.C.*: vol. 24, 1969.

Sainte-Beuve, Charles Augustin. *Le Moniteur*: 14 novembre 1853.

Strowski, Fortunat. *Revue philomathique de Bordeaux et du Sud-Ouest*: février 1907.

Villey, Pierre. «Le Véritable auteur du «discours de la servitude volontaire»: Montaigne ou la Boétie?.» *Revue d'histoire littéraire de la France*: oct-déc. 1906.

———. *Revue d'histoire littéraire de la France*: oct.-déc. 1906.



الفهرس

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

- ح -

ـ د ـ

ـ ر ـ

ـ س ـ

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

ـ ن ـ